د. حسن حنفى

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

٣

الحكمة العملية

الأخلاق
الاجتماع والسياسة
التاريخ

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثالث) الإبداع

(٣)-الحكمة العملية

(الأخلاق – الاجتماع والسياسة – التاريخ)

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

(٢) الحكمة العملية

- الأخــــــــلاق
- الاجتماع والسياسة
- التاريـــــــــخ

دكتور. حسن حنفي

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة).

عبده غريب

الكتاب : من النقل إلى الإبداع
المجلد الثالث (الإبداع)
(٢) الحكمة العملية
- الأخلاق
- الاجتماع والسياسة
- التاريخ
المؤلف : د. حسن حنفى
رقم الإيداع : ٩٩/٧٣٨٤
الترقيم الدولى : I. S. B. N. 977-303-169-1
تاريخ النشر : ٢٠٠٢ م

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)
شركة مساهمة مصرية
الإدارة : ٥٨ ش الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة٦
☎ ٦٣٦٢٥٦٢ ـ فاكس: ٦٣٧٤٠٣٨
التوزيع : ١٠ ش كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)
المطابع : مدينة العاشر من رمضان ـ المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

✿ إلى حكماء الأمة من جيلنا

✿ قضاء على التغريب فى عصرنا

حسن حنفى

الباب الثالث

الحكمة العملية

الفصـــل الأول

الأخـــــلاق

أولا: الأخلاق النفسية (الكندى).

١- من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية. إذا كانت الحكمة النظرية تشمل المنطق ثم الطبيعيات والإلهيات ثم النفس فإن الحكمة العملية تضم الأخلاق ثم الاجتماع والسياسة ثم التاريخ. فالعلم يسبق العمل، والعمل مثال للعلم. العلم مقدمة، والعمل نتيجة. العلم بداية، والعمل نهاية.

وترتبط الأخلاق بالنفس، والفضائل بقواها حتى إنه ليصعب الفصل بينهما. ثم تتحول الأخلاق الفردية إلى أخلاق اجتماعية وسياسية كما ضمت الحكمة النظرية الطبيعيات الإلهية أو الإلهيات الطبيعية معاً. أما التاريخ فهى الإضافة الجديدة التى لها جذورها فى الحكمة العملية القديمة من أجل تحويل المحور الرأسى الغالب على علوم الحكمة إلى المحور الأفقى من أجل إعادة صياغة النزوع نحو الله إلى تقدم فى التاريخ. صحيح أن القسمة الثلاثية عند القدماء الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. والحقيقة أن السياسة والاقتصاد والاجتماع علم واحد فى علم الاقتصاد السياسى أو علم الاجتماع السياسى. والناقص هو فلسفة التاريخ.

والحكمة العملية تعبير قديم للإنسانيات كتعبير حديث. وهى ما سماه إخوان الصفا العلوم الالهية الناموسية والشرعية، والفارابى العلم المدنى، ومسكويه "تهذيب الأخلاق". ويختلف الحكماء فيما بينهم على درجة التركيز عليها، بدرجة أقل عند الكندى والرازى، وبدرجة أكبر عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا ومسكويه. والعلم المدنى عند ابن باجه موضوع للطبيعيات نظراً لوحدة العلوم. الفعل الطبيعى فى الطبيعيات، والفعل الارادى فى العمليات، الأخلاق والاجتماع. والمنطق رئيسها لأن البرهان رئيس على سائر الصنائع بما هو هيئتها وأن كلها تستنبط منه [1].

---

(١) ابن باجه: النفس ص ٢٨٤.

٢- تطهير النفس. يتوجه الكندى بخطابه الأخلاقى إلى النفس. فالشقى المغرور الجاهل من رضى لنفسه بلذات الحس. وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته. فالبكاء على من يهمل نفسه، وينهمك فى ارتكاب الشهوات التى تنزل به إلى طبع البهائم، وتبعده عن الأمر الشريف. عليه الإخلاص له، وتطهير النفس حسب الطاقة. الطهر طهر النفس. فان الحكيم المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن فهو أشرف من الجاهل بالمسك والعنبر. يعترف بفضل المتعبد الذى هجر الدنيا وكل الناس بما فى ذلك الجهال. فالإنسان عابر سبيل إلى إرادة البارى. لا فرق إذن فى الخطاب الأخلاق بين النظر والعمل، بين التحليل النظرى والنصائح العملية، بين الفهم والسلوك [1].

٣- دفع الأحزان. وإذا كانت الغاية من الأخلاق السعادة فقد عبّر الكندى عن هذا التيار فى رسالته "الحيلة لدفع الأحزان". واستمر فيه الرازى فى "كتاب اللذة"، وابن سينا فى "دفع الغم من الموت" ثم تحول إلى علم مستقل عند مسكويه. وبالرغم من الأسس النفسية لهذه الرسائل إلا أنها تتجاوز النفس إلى الأخلاق أى إلى السلوك كما يتجاوز الاجتماع الأخلاق، والسياسة الاجتماع، والتاريخ السياسة. تناولته باقى العلوم مثل التصوف مثل الغزالى فى "كيمياء السعادة".

يجمع الكندى فى الرسالة بين الطب والأخلاق والاشراق. ويستعمل لغه الملوك وأخلاقهم ضرباً للأمثال. أفضل تشبيه للجهاد، جهاد النفس كما يجاهد الملك الأعداء، والحذر والحيطة من العدو والاستعداد له، بصرف النظر عما يعبر هذا المثل عن واقع فعلى، ثقافة الرئيس والمرؤوس.

ويرتبط الحزن بالملكية فى تعريفه. فالحزن ألم نفسى يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب. والحيلة تعنى الوسيلة وكما هو معروف فى علم الحيل. ونظراً لثنائية النفس والبدن المتطهرة فان العلاج يكون محاولة ذاتية للاستثناء عن طريق العمل العقلى والتغير الداخلى دون الواقع الخارجى شرب دواء أو بألم حديد ونار أو بانفاق مال، نوع من

---

(١) "فيأيها الإنسان الجاهل: ألا تعلم أن مقامك فى هذا العلم إنما هو كلمة ثم تصير إلى العالم الحقيقى فتبقى فيه إلى أبد الآبدين. وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر إرادة باريك عز وجل. فقد علمت جلة الفلاسفة، واختصرناه من قولهم أن النفس جوهر بسيط. فقط افهم ما كتبت به إليك تكن به سعيداً، أسعدك الله فى دنياك وآخرتك"، الكندى: القول فى النفس ص ٢٧٩-٢٨٠.

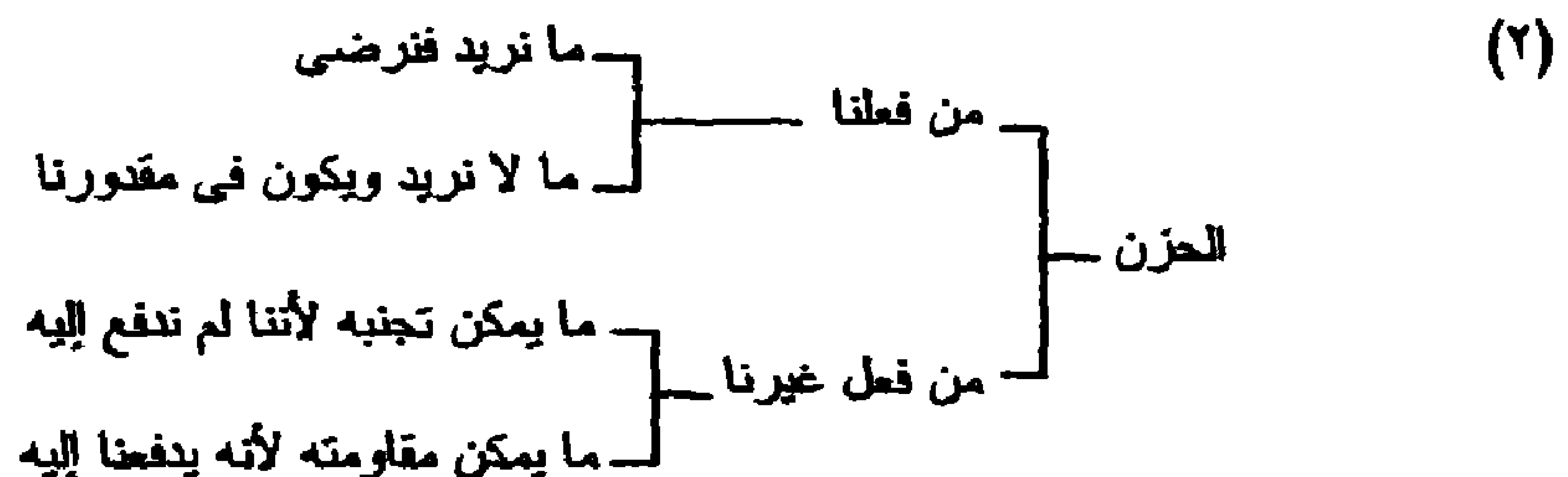
رياضة للنفس الباطنية كما هو الحال فى النزعة المثالية فى الأخلاق، اعتماداً على النفس والعزيمة بالإضافة إلى العادة، والالتزام بالعادة المحمودة فى الأمر الأصغر يسهل الالتزام بها فيما هو أكبر. هناك تشابه بين الطب البدنى والطب الروحانى كما هو الحال عند إخوان الصفا والرازى والفارابى وابن سينا فى "رسالة الطير". الطب لعلاج الأبدان والحيلة لدفع الأحزان لعلاج النفوس. وإصلاح النفس أولى من إصلاح البدن. فالإنسان بنفسه لا ببدنه. النفس ذات وغاية والبدن موضوع وآلة. وإصلاح الذات سابق على إصلاح الموضوع (١).

ويمكن القضاء على الحزن حتى يمكن تجنب الخداع فى الأرض بعد معرفة أقسامه. فالحزن قسمان، من فعلنا ومن فعل غيرنا. والحزن من فعلنا قسمان: ما لا نريد ويكون فى مقدورنا، وما نريد فنرضى. والحزن من فعل غيرنا قسمان: ما يمكن مقاومته لأنه يدفعنا إليه، وما يمكن تجنبه لأننا لم ندفع إليه (٢). الحزن هنا فعل حر يرضى به الإنسان، وهو فى مقدوره، يمكن مقاومته أو تجنبه إذا كان دفعه إلينا ندفعه ولا نحزن، وإن كان دفعه ليس إلينا فلا نحزن قبل وقوعه. ويمكن تذكر الأحزان القديمة ومحزنات الغير، وسلوتنا وسلوتهم عنا، والتأسى بالماضى عندنا وعند الغير عن طريق الذاكرة الحية. ونذكر أن ما فقدناه أو ما فاتنا حدث لغيرنا. وكلهم قنعوا وانتهى حزنهم أى العبرة بالغير. والمصائب جزء من الموقف الإنسانى نظراً للوضع الهش للانسان(٣). والأشياء مشتركة بيننا وبين الناس، فلا نحزن على ما يؤخذ إلا عنوة. يقع الحسد إذن نظراً لوجود الاشتراك فى الأشياء مع الآخرين. والعالم ليس ملكنا وحدنا. والشئ مرة لنا ومرة لغيرنا أى الاحساس بالعدل، والحب لأنفسنا وللآخرين. ولما كانت القنينة المشتركة عارية لمعير

---

(١) الكندى: رسائل ص ١-٣٢ خاصة ص ٦/١١-٣١/١٢. وهى نفس النزعة المثالية التى عبر عنها توفيق الطويل فى فكرنا المعاصر وقبل ديكارت وكانط وفشته فى المثالية الغربية.

(٢)



(٣) هذا هو أيضاً موقف الوجوديين.

هو مبدعها وهو الله فإن شردها فلا حزن عليها. الله أعطى وهو الذى أخذ. وهنا تبرز أهمية العقائد فى دفع الأحزان. ولما وقع التناقض بين عدم وجوب الحزن على الغائب والمفقود وضرورة الحزن عليه يكون الحزن أمراً مشتبهاً لا حكم ولا أساس له، حال بين الوجود والعدم. وهناك تناقض آخر بين عدم كره ما ليس برديئ، وكره الرديئ مثل الموت ليس برديئ والخوف منه رديئ. الموت فى الطبع، والوجود من أجل الموت أى عدم كراهية ما ليس برديئ وكراهية الرديئ[1]. وإن عدم الاشتغال بالقنية الحسية الضائعة بل بالوجود يؤدى إلى السلو عن الضائع. فالوجود دائم لا يضيع. لذلك كان الايمان بالله مخففاً للأحزان ﴿ كل شيئ هالك إلا وجهه﴾. وكل حزن على فائت أو مفقود يسقط عنا بعض المحرمات، ويحمى النفس من الغواية ﴿ عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرٍ لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾، وكأن الوجود محرم من البداية وليس حلالاً مع أن الأشياء فى الأصل على الاباحة.

وهو موضوع قرآنى ﴿ إن يكن أمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾[2]، والحمد لله الذى يذهب الحزن ﴿ الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن﴾، والمؤمنون ﴿ لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ عكس الصوفية فى إثبات الحزن كأحد المقامات. ولا يمكن دفع الأحزان عن طريق إثبات التناقض المنطقى فى الحزن. ليس الحزن موضوعاً كمياً، ما دامت المصائب قد وقعت فيمكن التخفيف من دفعها كما وكأن كم المصائب فى تزايد باستمرار. وليس فى الموجود غنى وتعويض عن المفقود. وهل البشر أعداد على البدل؟ قد يؤدى دفع الأحزان إلى نهاية الغضب والتمرد والثورة، ويصبح "أفيون الشعب" كما هو الحال فى المثل الشعبى "الله جاب، الله خد، الله عليه العوض". ليس الآخر مقياسا للسلوك والعبرة بالآخرين فالأمر ذاتى فردى خالص. وقد لا تكون الطبيعة العربية فى حاجة إلى دفع الأحزان لأنها مرحة تعرف النكات. ولا يستطيع الإنسان تطبيق هذه الوصايا واحدة وراء الأخرى لأن الحياة تيار جارف ومغامرة لا يمكن التحكم فيها عقلاً. الحزن طبيعى فى الإنسان وجزء من نسيج وجوده والتخفيف عنه عملية نفسية ولكن لا يمكن القضاء عليها وإلا فقد الإنسان وجوده. ويمكن طرح نفس التساؤلات حول الفرح وليس حول

(١) وهو ما تقوله سيمون دى بوفوار فى "كل البشر فانون"، والوجود من أجل الموت عند هيدجر، والوجود الهش عند مارسل، ونفيه كظاهرة موضع اهتمام عند برنشفيج.

(٢) وذلك مثل رهان بسكال وأفضلية حال المؤمن على حال الكافر.

الحزن وحده.

وتكثر طرق دفع الأحزان عن طريق الوصايا المتداخلة واعتماداً على الذات دون العبرة بالغير. إذ يمكن مشاهدة العالم العقلي تعويضاً عن المتغير بالثبات، والفناء بالبقاء، والزوال بالدوام، وعدم الرضا بأن نكون أجهل الجاهلين، وأفظ الأفظين، وأجور الجائزين، ومن ثم يكون العلم طريقاً لدفع الأحزان. ولما كان عدم العقل خسة لزم التخلى عن مرتبة الجهل، فالجهل شفاء. وإذا كان عدم الحزن على المفقود والغائب ممكناً فعدم الحزن على الاطلاق ضرورى. وتذكر الباقى سلوى عن فقدان المعدوم حسياً كان أم عقلياً. وتوقع الخير فى المستقبل خير من التأسى على الماضى. فتتحول العادة إلى خلق مستفاد، والتعود على تربية دائمة، والسرور بالشاهد، والسلوى عما فات. ولا نضع لأنفسنا شيئاً رديئاً أى تصور العالم على أنه خير، وأن الأفضل عدم وقوع المصائب البتة وهو مستحيل. فالمصائب جزء من الحياة، والحزن أفضل من عدم الحزن. ويتحمل المؤمن فى إصلاح النفس ومن جراء صعوبة العلاج أضعاف ما يتحمله آخر فى علاج البدن. والشر جزء من الخير. ولو لم يكن هناك شر لما كان هناك خير ﴿ عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ (1).

والحقيقة أن هذه ليست وسائل بل تربية نفسية واستعدادات عقلية، تقوم على استدعاء الذكريات، واسترجاع الماضى، واستخراج مكنونات النفس أى العلاج عن طريق السيرة الذاتية والتأمل الباطنى، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل. ويستعمل الكندى لغة التقنين والواجب وعبارات "الماينبغيات" مما يدل على التوجه العملى. و"ينبغى" "تتضمن" "لا ينبغى"، والايجاب يتضمن السلب وكما هو الحال فى الأمر والنهى عند الأصوليين. والحديث بلغة "النحن" أى الجماعة والأمة(2). وأسلوب الوصايا والتذكير أسلوب قرآنى، أسلوب لقمان لابنه وهو يعظه والذى ظهر فى الخطاب السياسى إلى أدبيات نصائح الملوك وليس بالضرورة اختفاء أثر وصايا أرسطو للاسكندر.

---

(1) الكندى: الحيلة لدفع الأحزان ص ١٧-١٨.

(2) "فمثل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالاً ثابتاً فى نفسك تنج بها من آفات الحزن، وتبلغ بها إلى أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار، كمل الله لك السعادة فى داريك، وجلل الاحسان فيها اليك، وجعلك من المقتنين والمتنعمين بجنى ثمر العقل وباعدك عن ذل حساسة الجهل"، الكندى: الحيلة لدفع الأحزان ص ٧-٨/١٨/٢٢/٣١، النفس ص ٣١.

وواضح أن الباعث وراء كل هذه الوصايا هو الدين المؤول أى الدين المقنع، الدين غير المباشر بفعل التشكل الكاذب. فعالم العقل عالم الثبات والدوام الذى لا يضيع فيه شئ. وهو التصور الفلسفى للملكوت الأعلى كما هو الحال فى الأخلاق المثالية. الثبات والدوام معدومان فى عالم الكون والفساد الذى يعيش فيه الإنسان، وموجودان اضطراراً فى عالم العقل الذى يمكن مشاهدته والذى يبقى فيه كل مفقود ومعدوم ومحبوب ومطلوب. ففى عالم العقل لا يفقد ولا يعدم أى شئ. لا يوجد حزن فى عالم العقل بل فى عالم الجهل، عالم الزوال والتغير، يحزن الإنسان للفراق فى عالم الدنيا، ولا يحزن فى عالم الوصال الذى تغيب فيه الآلام النفسية والقنيات الحسية. ولو قيل له أن ترد إلى عالم الدنيا الفسيح لكان جزعه أكثر. فى عالم العقل لا يضيع شئ. كل شئ فى موضعه. وفى عالم الدنيا يضيع الشئ لأنه يصبح فى غير موضعه، فيكون منبع الآلام والرذائل والأسقام والغضب والشهوة. ويضرب الكندى المثل بحكاية رمزية، مركب نزل منها الركاب ليحمل كل منهم شيئاً من الجزيرة. وعادوا وغرقت وضاع كل شئ إلا من حمل الحكمة. وهى تشابه حكاية الصوفية عن الخضر والسفينة التى خرقت وغرقت طبقاً لأصل الحكاية فى القرآن، ومثل رسالة الطير لابن سينا والغزالى عن هجرة الروح.

وهناك أيضاً الدين الصريح، الدين المباشر، ذكر الله، المبدع، جل ثناؤه، والحكمة الالهية فى الكون، وعدم الحزن لمخالفة هيئة الرسول لنا لأنه ليس واجباً أن تكون الصورة كما نهوى فى الزمان والخلق. تكفيه المحبة منا، وهو ما قد يخالف صورة الرسول البشرى فى القرآن الذى يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق.

ثانياً: اللذة والطب الروحانى (الرازى).

وتتركز الأخلاق عند الرازى فى موضوعين: اللذة والطب الروحانى. هل على طرفى نقيض. اللذة لطب الأبدان، والروحانى لطب النفوس أم على التكامل كما يبدو ذلك فى السيرة الذاتية؟

١- **اللذة**. لم تبق من كتاب "**اللذة**" للرازى إلا بضعة مقتطفات[١]. ومع ذلك فاللذة

---

(١) هل سبب ضياع كتاب "اللذة" تدمير كل مؤلفات المعارضة؟ لم يُحفظ الكتاب إلا فى منتخبات مترجمة إلى الفارسية فى "زاد المسافر" لناصر خسرو ورده عليها وربما لاتفاقه مع طبيعة الفرس ولأنهم من المعارضة. سمى ابن النديم "كتاب اللذة"، "مقالة" وسماه البيرونى "فى اللذة". وسماه الرازى =

هى الخروج من الحال غير الطبيعية، والألم هو الخروج عن الحالة الطبيعية وكأن الطبيعة غير اللذة، واللذة غير الطبيعة. فقد تكون اللذة انتقالاً من حالة الطبيعة الكامنة إلى حالة الطبيعة المزدهرة. والحالة التى ليست فيها لذة ولا ألم هى أيضاً حالة طيعية، ولا تدرك بالحس، حالة الخمول قبل ظهور الامكان والتحقق. واللذة أيضاً هى الراحة من الأمل، تعريفاً لها اعتماداً عى الأضداد. ولا توجد لذة إلا بعد ألم. اللذة حس مريح، والألم حس مؤلم واللذة لها وقت معلوم وإلا تحولت إلى ألم. وإذا استمرت صارت ألماً.

وتتحول نظرية الرازى فى اللذة إلى تصور عام للشر، وهو أن الشر فى الوجود أكثر من الخير، وأن مقارنة راحة الإنسان ولذته فى مدة مع ما يصيبه من الألم والوجع والحزن تكشف عن أن الشر أعظم من الخير وذلك لنقد وجود الخير فى العالم اعتماداً على أن الله هو الخير المحض [1]. وذلك مثل المذاهب المسيحية التى تجعل الألم هو الأساس (الخطيئة) واللذة الفرع. الألم القاعدة، واللذة الاستثناء. وهى أساس أخلاق التطهر. وقد يقترب مذهب إخوان الصفا وابن الراوندى من مذهب الرازى. وقد ظهر فى نفس العصر.

وقد هاجم المتكلمون الرازى وفندوا أقواله بأنه أخذ ما بالعرض على أنه بالذات. كما حمل عليه الفارابى وابن الهيثم وابن ميمون. ورد عليه بعض علماء الشيعة مثل أبو حاتم الرازى والكرمانى وناصر خسرو ربما لدفاعهم عن الثنائية المتطهرة ضد المذهب الواحدى عند أصحاب الطبائع. وبصرف النظر عن صحة ما نسب إلى استدلاله المنطقى فان مذهب اللذة مثل مذهب أصحاب الطبائع نقد للثنائية المتطهرة التقليدية فى علم الأخلاق. بل قد تساعد على الثورة. والغضب بدلاً من تبرير الشر أو التعويض عنه. ولا

= "مقالة فى مائية اللذة". ولخص ابن أبى أصيبعة الموضوع "كتاب فى اللذة غرضه فيها أن يبين أنها داخلة تحت الراحة". وهو موضوع شائع عند الحكماء. فمسكويه له رسالة "فى اللذات والآلام"، ولابن الهيثم "فى طبيعتى الألم واللذة"، فى طبائع اللذات الثلاث، والحسية والمنطقية والمعادلة. وللرازى كتاب فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى فى اللذة. وسماه ابن النديم والقفطى "كتاب فى نقضه على شهيد البلخى فيما ناقضه فى أمر اللذة" . ونقل عنه ابن نوبخت مذهبة فى اللذة. ويرجع الفضل للمستشرقين فى جمع أقواله المتناثرة فى اللذة . الرازى: رسائل الرازى ص ١٣٩-١٦٤.

(١) وبالتالى فهو أقرب إلى سارتر منه إلى برنشفيج، وإلى أوغسطين منه إلى أفلوطين، بين تأكيد الشر ونفيه على المستوى الوجودى.

ضير من تعريف اللذة سلباً بأنها دفع الألم فهى قاعدة أصولية: درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح.

٢- **الطب الروحانى**: وهى محاولة للجمع فى علم واحد بين الطب البدنى للأطباء والطب الروحى للصوفية. البداية بالواقع فى الطب والغاية منه إصلاح النفس المفارقة للبدن وهو على خلاف الطب فهو كتاب يجمع بين الأخلاق والنفس والأدب والعلم واللغة.

وهو مشروع الحضارة الاسلامية ذاته فى الجمع بين المثالية والواقعية، بين الطبيعة والروح. ولا فرق بين النفس والروح فى هذه الحالة. كلاهما مصطلحان قرآنيان. يتحدث القرآن عن الروح من أمر الله فى حين أن النفس يمكن معرفتها والتعامل معها وتزكيتها وتطهيرها نظراً لاتصالها بالبدن. والرازى يفضل استعمال لفظ "الروح" على لفظ "النفس". قُرن باستمرار بمؤلفات يحيى بن عدى ومسكويه[١]. واستمرار التأليف فى الموضوع والاتجاه به نحواً أخلاقياً دينياً صوفياً دليل على التراكم الحضارى. وقد ركز الشيعة أيضاً على النفس والروح المتحدة بالطبيعة والله مثل الصوفية، ويظهر الجانب الانسانى أكثر من الطبيعيات والميتافيزيقا المجردة عند أهل السنة [٢]. واستعمله المسلمون والمسيحيون تعبيراً عن روح الحضارة التى شارك فيها الجميع خاصة فى مصر عند الجنائزيين. وهو من نوع "الحيلة فى دفع الأحزان" للكندى و"دفع الغم من الموت" لابن سينا. والسؤال هو: هل صحيح أن الرازى جمع بين الطب البدنى والطب الروحانى أم أنه ضحى بالطب البدنى فى سبيل الطب الروحانى، بالجسم فى سبيل النفس؟ كيف تبنى الرازى وهو من أنصار التصور الواحدى هذه الأخلاق غير الطبيعية والأقرب إلى الأخلاق الصوفية الاشراقية؟ كيف يمكن للطبيب أن يقع فى هذه الهوة والازدواجية بين

---

(١) كذلك يقرن برسالة هرمس فى توبيخ النفس ومرثية تقرأ فى تجنيز الأموات.

(٢) ورد عند ابن أبى أصيبعة بعنوان "كتاب الطب الروحانى". ويعرف أيضاً بطب النفوس. وغرضه إصلاح أخلاق النفس. وهو عشرون فصلاً واقتبس منه إيليا النصيبينى مطران نصيبين فى رسالة له بين الرازى والرجل المتوغل فى علم النحو الواردة فى الفصل الخامس من الطب الروحانى. كما اقتبس منه الشيرازى الفيروزبادى (٤٧٦هـ) الطب الروحانى. وهو مؤلف فى المواعظ والأخلاق. واقتبس منه أبو الفرج الجوزى (٥١٧ هـ) بالاضافة إلى أحاديث نبوية وأشعار من حكم العرب. ونقده معاصر للرازى، ابن اليمان، والأصح ابن النمار، ورد الرازى عليه. كما رد عليه الداعية الاسماعيلى حميد الدين الكرمانى لتصحيح موقف أبى حاتم الرازى فى مناظرته مع الرازى ولنقد الطب الروحانى.

الطب المهنى والحياة الشخصية العامة؟ وأين مبدأ العلية الذى يقوم عليه الطب؟ هل هناك علية أكبر تدرج تحتها الأجسام والأرواح، الأبدان والنفوس؟ ربما كان السبب العصر والمخاطر التى كانت تهدد الأخلاق، والأطباء هم الحكماء. وربما كان السبب أن الطب نفسه من العلوم الفلسفية، يقوم على مقولات فلسفية مثل الجوهر والمضاف والأخلاط. كما أنه دراسة للانسان، فالإنسان نفس وبدن. كما تظهر تشبيهات للجسم الحى وطب الأبدان بطب النفوس وطب المجتمعات كما هو الحال عند الفارابى فى "فصول متنزعة". هناك وحدة الفكر عند الطبيب الحكيم. فهو طبيب وفيلسوف.

وما الفرق بين الطب الروحانى والطب النبوى؟ هو الفرق بين فهم النظر والتجربة ومنهج النقل والرواية. كما أن الطب النبوى أقرب إلى طب الأبدان منه بطب النفوس. وهل يحض الطب الروحانى على الثورة أم يكبح جماح النفس للسيطرة عليها وإلجامها؟

وبالرغم من أن "الطب الروحانى" عشرون فصلاً إلا أن الفصول الأربعة الأولى "تمهيد فى بيان فضل العقل"، وقمع الهوى وعوارض النفس الردية، وتعرف الرجل عيوب نفسه. ثم تأتى الفصول الأربعة عشرة الثانية لتعداد عيوب الرجل: العشق، واللذة، والعجب، والحسد، والغضب، والكذب، والبخل، والفكر، والهم، والشره، والانهماك فى الشراب، والاستهتار بالجماع، والعبث، وطلب الرتب والمنازل الدنيوية، والاكتساء، والاقتناء، والانفاق. وكلها أخلاق تطهرية تقوم على الارادة الفردية، والعيوب الفردية والحلول الفردية وكأن المجتمع لا وجود له. والخاتمة فصلان تبدأ فى الفصل الثامن عشر فى الفرق بيم ما يُرى الهوى وما يُرى الفعل، وهو موضوع أول فصلين، وفى السيرة الفاضلة والخوف من الموت، فصلان متضادان مثل تضاد الفصلين الأولين.

فهو رسالة فى إصلاح الأخلاق بالرغم من عنوانها الذى يجمع بين الطب والتصوف. وهو العالم المادى الذى يقول بالقدماء الخمسة. يعتمد على تحليل انفعالات النفس من أجل تهذيب الأخلاق مثل يحيى بن عدى ومسكويه، وعلى تحليل التجارب الانسانية لمعرفة ماهياتها(١). يسودها أسلوب الماينبغيات إيجاباً وسلباً لغة الأوامر

(١) وذلك مثل ديكارت واسبينوزا فى الفلسفة الغربية فى بداية العصور الحديثة تحت تأثير الفلسفة الاسلامية.

والنواهى بمصطلحات الأصوليين. ويعبر عن النتائج بالقصص والأمثال والحكايات بعيداً عن لغة الكندى واضطراب المصطلحات. وهو أسلوب إنشائى انتقائى لا علمى، سلاح ذو حدين بحكايات وأمثال أخرى تفيد الآراء المناقضة ما دام البرهان غائباً.

وتقوم الأخلاق على التوسط ونقد الإفراط والتفريط. وهو مقياس موروث. يصدق على الأخلاق وإن كان فى التطبيق أحياناً فى حالة الثورات، يُزاح جانباً حتى يُرد إلى المجتمع كله تعادله. وفى نفس الوقت تقوم على مقياس المنفعة والضرر. وهو مقياس شرعى أصولى من الموروث وليس من الوافد. كما أنه مقياس عام ينطبق على البشر جميعاً بصرف النظر عن الفروق الفردية والجماعية والحضارية.

والطب الروحانى طب عقلانى بالرغم من العنوان، يبين فضل العقل ويمدحه. فالعقل شرط الأخلاق. أعطاه الله إلى الإنسان وجعله أسمى ما فيه، مشرفا وقائدا ورئيسا.ويكون السؤال: لماذا لا ينشأ العقل من طبيعة الإنسان ويكون معطى له من الخارج؟ العقل الطبيعى شئ والعقل الدينى شئ آخر،وهو تقابل العقل والنقل. وظيفته قمع الهوى وردعه كما قال أفلاطون الحكيم.وهنا تبدو الثنائية المتطهرة، الحرب مع النفس ضد النفس، وانقسام النفس على ذاتها، قسم يحارب قسما، مما يجعل الطب الروحانى أقرب إلى التصوف منه إلى الفلسفة، رياضة ومجاهدة عقلية وإرادية، تشبها بالله لأن الله خال من الشهوة واللذة [1]. وهو قريب من حكمة الاشراق على مستوى الأخلاق وليس على مستوى المنطق والمعرفة [2]. والسؤال هو:كيف تتفق هذه الأخلاق الثنائية المتطهرة المتصارعة مع الطبيعيات والميتافيزيقا الواحدية؟ وهل الطبيعة هوى أم ميل طبيعى؟ شر أم خير؟ لماذا يكون الهدى مخالفا للطباع ؟ولماذا تختلف الطبائع ولا تكون واحدة ؟وماذا عن الفطرة والصيغة التى فطر الله الناس عليها؟ وهل يمكن التشبه بالله الخالى من الشهوة واللذة فيصبح الإنسان ملاكاً لا حيواناً، وهو لا ملاك ولا حيوان؟ ولماذا لا يكون لله لذة الفرح بالمؤمن والنقل ملئ بصفات الانفعال للذات بالرغم من صفة الارادة القادرة على

---

(١) وذلك مثل الأخلاق عند الرواقية واسبينوزا وكانط. هى أفلاطونية طبيعية تجمع بين الروح والطبيعة أو ماسماه رافيسون الوضعية الروحانية Le Positivisme spirituel ثم برجسون.

(٢) ١- فى فضل العقل ومدحه، الطب الروحانى ص ١٧-١٩. ٢- فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى أفلاطون الحكيم ص ٢٠ -٣٢.

السيطرة على الانفعالات عند علماء أصول الدين؟

مهمة الطب الروحاني إذن التخلى عن عوارض النفس الرديئة على انفرادها وإصلاح عيوبها بعد تعرف الرجل على عيوب نفسه[1]. وهى نظرة تشاؤمية تبدأ بالشر كمبرر للخير. فهل النفس رديئة أمارة بالسوء تحتاج إلى تقويم من الخارج من الله وأخلاق المنع والقهر الدينى؟ قد تكون مقدمة لأخلاق الطغيان السياسى. وهو إصلاح فردى ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم﴾ وكأن المجتمع خال من المسئولية. وهل يكفى إصلاح النفس الفردى بأخلاق البطولة أم يلزم أيضا تغير المجتمع بفعل الثورة؟ إن عيوب النفس ليست فى الطبيعة البشرية بل فى الأوضاع الاجتماعية. لا تعرف فقط عن طريق الاستنباط بل أيضا بتحليل الواقع الاجتماعى.

ويفصل الرازى عيوب النفس دون وضعها فى مجموعات متشابهة. منها العشق والعجب وهما يدلان على الفرح بالذات والنرجسية والأنانية. وهل العشق والألف واللذة موضوع واحد؟ ألم يركز الصوفية على العشق، والحب إبداع وخلق؟ ولم إدانة اللذة الحلال وهى قيمة شرعية ﴿ قل من حرم زينة الله لعباده والطيبات من الرزق﴾ ؟ وماذا عن ثقافة الجوارى والاماء وما ملكت الأيمان وتعدد الزوجات وزواج الأبكار وحب الدنيا ؟ وهل تتطلب الأخلاق بالضرورة إدانة الطبيعة ورفض الضرورة؟ ويمكن التخلى عن العجب دون أن يؤدى ذلك إلى التواضع المصطنع والاحساس بالدونية أو التملق والمداهنة أو الغرور المقلوب، المتخفى المستور[2].

فإذا كان العشق والعجب من الانفعالات الفردية فان الحسد والغضب والكذب والبخل من الانفعالات تجاه الآخرين[3]. فالحسد عيب. والسؤال هو: عيب ذاتى أم رد فعل على أوضاع اجتماعية مثل سوء توزيع الدخل والاحساس بالحرمان ولا يمكن حسابه رياضياً مثل حساب اللذات، جمعاً وطرحاً وضرباً وقسمة وجعل الحسد حاصلَ مجموع البخل والشر؟ ودفع الغضب نوع من السيطرة على ردود الأفعال تجاه أفعال الآخرين.

---

(١) ٣- جملة ما قدمت من قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها، السابق ص ٣٢-٣٣، فى تعرف الرجل عيوب نفسه ص ٣٣-٣٥.

(٢) وذلك مثل هوبز فى التوحيد بين قمع النفس وقمع الشريعة والسلطان السياسى.

(٣) ٥- فى العشق والألف وجملة فى اللذة ، السابق ص ٣٥- ٤٦، ٦- فى العجب ص ٤٦ – ٤٧.

واطراح الكذب نوع من المقاومة الايجابية بدلا من التراجع السلبى عن المواجهة بالرغم مما يقال عن الكذب الأبيض وخدع الحرب والتموية على الأعداء والأعمال بالنيات والتصديق بالقلب دون اللسان وحماية النفس فى لحظات الاضطهاد. ومقاومة البخل هو تحرير للذات من الحرص على الأشياء دفاعا عن أولوية الآخر على الشيء[١].

ويتم التخلص من الهموم الذاتية الضارة،الفضل الضار من الفكر والهم ودفع الغم حتى تتحرر الذات وتشحذ قواها وكما نبة على ذلك القرأن مخففا عن الرسول ﴿لعلك باخع نفسك إلا يكونوا مؤمنين﴾،﴿لعلك باخع نفسك على آثارهم﴾ [٢]. كمايتم التخلص من الغم القاتل الذى يؤدى إلى التشاؤم والسلبية،ويؤدى إلى العدم فى الوجود وليس الحزن الفعال الذى يدفع على التأمل والتبصر [٣].

ثم تأتى مجموعة من الأهواء تمنع حرية النفس وتميزها عن البدن مثل الشره، والسكر، والجماع، والولع والعبث والمذهب[٤]. فالشره ربط للنفس بالبدن والتخلص منه اتباعا للحكمة الشرقية القديمة "أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل[٥]. والتخلص من السكر موجهه إلى العرب ومجالس القدماء. فقد كانت العادة مجالس اللهو والشراب أو هى نصائح مجانية كرد فعل على ما هو شائع فى العادات الاجتماعية. أما الاعتدال فى الجماع فلأن كثرته ردية للنفس، يضعف البصر، ويهدد البدن، ويسرع بالشيخوخة والذبول، ويضر بالدماغ والعصب، ويسقط القوة. والسؤال هو: كيف يتم ذلك فى مجتمع الجماع فيه موضوع رئيسى، تعدد الزوجات والاماء وما ملكت الأيمان؟ ألم يؤت الرسول قوة على الجماع تعادل أربعين رجلاً؟ ألا تؤدى النبوة والعمل العقلى إلى ازدهار الجماع وزيادة الشبق؟ هل الجماع مجرد شهوة أم هو تعبير عن الحياة وفورتها، حيوانية أم روحية؟ ربما كانت الدعوة رد فعل على حياة المجون فى عصره تبرئة للذمة وتذكيراً

---

(١) ٧- فى الحسد، السابق ص ٤٨ -٥٤. ٨- فى دفع الغضب ص ٥٥ - ٥٦، ٩- فى اطراح الكذب ص ٥٦ - ٥٩. ١٠- فى البخل ص ٥٩ - ٦١.

(٢) ١١-فى دفع الفضل الضار من الفكر والهم ، السابق ص ٦١-٦٣، ١٢-فى دفع الغم ص٦٣-٦٩.

(٣) ليس كيركجارد وهيدجر وفلاسفة الوجود إذن فى الغرب هم أول من تناولوا هذه الموضوعات.

(٤) ١٣- فى الشره، السابق ص ٧٠-٧٢، ١٤- فى السكر ص ٧٢-٧٤، ١٥- فى الجماع ص ٧٤-٧٧، ١٦- فى الولع والعبث والمذهب ص ٧٧-٨٠.

(٥) وهى عبارة مشهورة منسوبة فيما بعد إلى موليير فى "البخيل"، "يجب أن نأكل لنعيش لا أن نعيش لنأكل".

بالغائب. ولا تقل أضرار عدم الجماع عن أضرار كثرة الجماع. أما الولع والعبث والمذهب (بضم الميم) فانها عادات عربية قديمة، الولع بالصبية، العبث بأجزاء الجسد اللحية والعضو، والمذهب للطهارة، وهى أمور فقهية، وقد كانت عادة العرب العبث بأصابع أرجلهم وأعضائهم فى المجالس العامة بما فى ذلك صلاة الجماعة.

ويتم تحرير النفس من الهرولة نحو الاكتساب والاقتناء والانفاق والجرى وراء حطام الدنيا أى سلوك الطبقات العليا وحياة البذخ والاسراف وهو ما لا وجود له فى سلوك الطبقات الدنيا وحياة الفقر والضنك وشظف العيش[1]. كما يتم تحرير النفس من طلب الرتب والمنازل الدنيائية جمعا بين سلطة المال وسلطة السياسة. وتطول قوائم طلاب المناصب فى العصر الحاضر من فقهاء السلطان.

وفى مقابل أهواء النفس وانفعالاتها هناك السيرة الفاضلة، وهى السيرة الفلسفية مع نقد الديانات والمذاهب الأخرى خاصة الديصانية والمحمر والمنانية. فالفلسفة هى تعلم الموت كما قال أفلاطون من قبل وكما هو الحال فى الموروث الأصلى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾. لذلك انشغلت الديانات والمذاهب بأمور المعاد وأحواله وأحوال ما بعد الموت[2].

وقد نقد الكرمانى فى "الأقوال الذهبية فى الطب الروحانى" للرازى بأنه ليس طباً ولا روحانياً نظراً لفساد القسمة الثلاثية عند أفلاطون وتعلق النفس بشخص آخر بعد مفارقتها أى التناسخ وردها إلى الأجسام. فذم الهوى ليس طباً روحانياً إنما هو وسيلة لاثبات النبوة ومدح العقل. ومع ذلك به بعض المآثر مثل مناسبة النفس للجسم وتحليل علل الجسم الذاتية والمكتسبة، ووصف النفس العليلة لعلاجها وبرئها. وربما أراد الرازى بالطب الروحانى الجمع بين الثنائية المتعارضة، النفس والبدن ، طب النفوس وطب الأبدان فى طب واحد أقرب إلى طب النفوس منه إلى طب الأبدان. يكفى الغرض والقصد والنية[3].

---

(١) ١٧- فى الاكتساب والاقتناء والانفاق، السابق ص ٨٠-٨٤، ١٨- فى طلب الرتب والمنازل الدنيائية ص ٨٧٥-٩١.

(٢) وهو ما ساه أحد رسام "الكاريكاتير" المعاصرين "عبده مشتاق".

(٣) ١٩- فى السيرة الفاضلة، السابق ص ٩١-٩٢، ٢٠- فى الخوف من الموت ص ٩٢-٩٦.

ثالثاً: الأخلاق العملية والنظرية (الفارابى):

وإذا كانت الأخلاق العملية قد غلبت على الأخلاق النفسية عند الكندى، وماهية اللذة والطب والطب الروحانى عند الرازى فان الفارابى قد حاول الانتقال من الأخلاق العملية إلى الأخلاق النظرية، من طب الأبدان وطب النفوس إلى التنبيه على سبيل السعادة وتحصيلها إلى "ابستمولوجا" الأخلاق وميتافيزيقا أو "أنطولوجيا" الأخلاق.

ولا حرج فى كثرة تحليلات الأخلاق عند الفاربى. فهو فيلسوف الأخلاق والمدينة الفاضلة بلا منازع، فيلسوف الإنسان. وله نصوص مسهبة وطويلة ينقصها التركيز مما جعل أسلوب التذاكير أفضل بكثير من الاسهاب، والتاليف المنطقى أفضل من التأليف المدنى. وتتكرر مادة "التنبية على سبيل السعادة" فى "تحصيل السعادة" دون تقسيم للأفكار والمواقف، فى فكر سيال منساب بلا بنية أو نسق.

ويبدو أن "تحصيل السعادة" متقدم فى زمان التأليف لأن أسلوبه ومصطلحاته مضطربة مثل الكندى اعتماداً على الحروف قبل تحولها إلى مفاهيم مثل ما، لم، أى، أن. ويبدو أحياناً أنه متأخر فى التأليف لأنه يحيل فى الفقرة الأخرة إلى باقى الكتب. وهذا يضع سؤال دلالة الترتيب الزمانى للفيلسوف الاسلامى باستثناء أصحاب السيرة الذاتية كحنين بن اسحق والغزالى. هل يتطور الفيلسوف ويتطور فكره معه أم أنه يعبر عن بنية ثابته للحضارة وعلومها. فالعلوم هى التى تضع نفسها من خلاله وما هو إلا مجرد عارض لها (١).

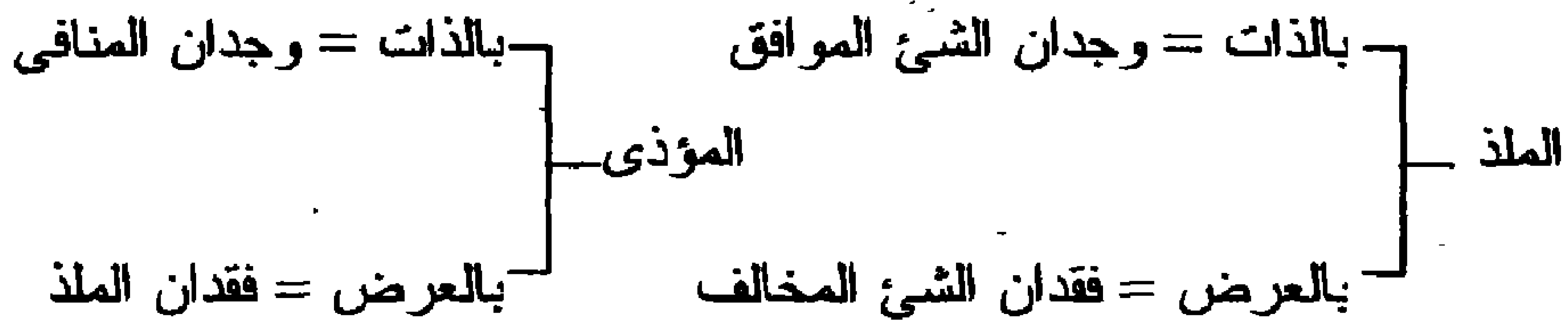
١ - **طب الأبدان وطب النفوس.** ويستمر التشابه بين صحة النفس وصحة الأبدان، بين مرضى النفوس ومرضى الأبدان، بين علم الأخلاق وعلم الطب مع أن الفارابى ليس طبيباً كالرازى وابن سينا وابن رشد. صحة النفس الأفعال الجميلة، ومرضها الأفعال القبيحة. وصحة البدن ما تفعل بها النفس فعالها على خير وجه. ومرضه عندما لا تفعل النفس أعمالها على غير وجه. دراسة البدن إذن مقدمة لدراسة النفس ودراسة النفس مقدمة لدراسة الأخلاق، والأخلاق مقدمة لدراسة الاجتماع والسياسة ثم التاريخ. والهيئات النفسانية لفعل الخيرات هى الفضائل ولفعل السيئات هى الرذائل. يتم إذن قياس النفس

---

(١) هذا هو الفرق بين Expose, Pose. انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم ص ٨٢ - ٩٥.

على البدن ثم قياس المجتمع على النفس. وهو نموذج الفكر التشبيهى القياسى وليس الفكر العلمى التحليلى.

ولكل من البدن والنفس ملذات ومؤذيات. الملذات هى الأشياء الملائمة، والمؤذيات هى المنافرة. ولكل منهما إما بالذات، وجدان الشئ الموافق، أو بالعرض، فقدان المؤذى المخالف. والمؤذى بالذات وجدان النافى. والمؤذى بالعرض فقدان الملذ على النحو الآتى[1]:



وهو أشبه بالقاعدة الفقهية، دفع الضرر وجلب المنفعة أو تعريف الأشاعرة للخير والشر فى علم أصول الدين بالملائم والنافر أو النافع والضار.

وتمرض الأبدان لفساد حسها وتخيلها الحلو مرا والمرحلوا، وتصور الملائم غير ملائم، وغير الملائم ملائماً. وتمرض النفوس عندما تصبح شريرة، وتتخيل الشرور خيرات، والخيرات شروراً. أما الفاضل فيشتاق الغايات وهى الخيرات فى الحقيقة غرضاً وقصداً. كما يهوى الشرير الغايات وهى شرور يتخيلها خيرات لمرض نفسه.

وكما يقتنى البدن جميع أصناف الصحة، كذلك النفس لا يمكنها أن تقتنى جميع الفضائل. ويمكن للرئيس بلوغ الأكثر منها والأنفع للمدينة كذلك الطبيب يستطيع أن يبلغ بالبدن أفضل حالاته وبحسب أفعال النفس. فالبدن من أجل النفس، من أجل الكمال الأخير. وهو السعادة والفضيلة. فالنفس من أجل الحكمة والفضيلة [2].

واللذة نوعان: لذة تتبع المحسوس، ولذة تتبع المفهوم مثل الرياسة والتسلط والغلبة والعلم، بالرغم من التساؤل: هل اللذة مثل الرياسة والتسلط والغلبة والعلم تتبع المفهوم أم انها أيضاً أشياء حسية مثل السلطة والقوة؟ وهل العلم مثل الرياسة والتسلط والغلبة أم أن

---

(١) وذلك مثل حساب اللذات الكمى عند بنتام فى الفلسفة الانجليزية المعاصرة فى الغرب.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٦/٢٣-٢٤/٥٦-٥٧/٩٩-١٠٠. الفقرات ١/٢/٤٠-٤١/٩٦.

العلم يتبع العقل والسلطة، والسلطة القلب، والمحسوس الحس، طبقاً لتقسيم قوى النفس الثلاث؟ كما تنقسم إلى فردية مثل التغذى أو جماعية مثل التناسل. وكلاهما يؤديان إلى البقاء، بقاء الفرد وبقاء العالم. كما تنقسم إلى عاجلة وآجله بالنسبة لزمان الفعل. وما قد يتبعه أذى فى العاجلة قد تتبعة لذة فى الآجلة وما قد تتبعة لذة فى العاجلة قد يتبعه الم فى الآجلة تعبير لا شعوريا عن ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾. يساعد الزمن على اختيار الفعل الأسهل بمعنى الأبقى. لذلك كانت اللذة أو الأذى نوعين: أعرف فى العاجل وأخفى فى الآجل، مع أنه عند الأبطال يكون الآجل والعاجل واضحين، ولا فرق عندهم بين الأعرف والأخفى.

ويسهل فعل القبيح بسبب اللذة. وقد يمنع عن فعل القبح الألم الناتج عنه فلا يؤدى القبح إلى اللذة وحدها. وسهولة فعل القبيح من أجل اللذة نظرة متطهرة. ولماذا لا يسهل فعل الجميل من أجل اللذة؟ وهل فعل الجميل لابد أن يكون معارضاً للذة مصاحباً للألم؟ وهى ثنائية متطهرة تدين المحسوس، وتعوض عنه بالمعقول. ولماذا يصد المحسوس عن الخيرات؟ ألا يبدأ الحب بالجمال الحسى؟ وهل تتفق ثنائية الخير والشر التقليدية الشرقية الفارسية، مع أخلاق التوحيد الاسلامية؟(١).

وتربية البهيميين والصبية نحو الجميل بالأذى. فالعقاب الحسى على البهيمى أقسى من العقاب المعنوى. وهل يحدث نفس الشئ بالنسبة للترغيب للعقلاء نحو الجميل وهم قادرون على إدراك جمال الاشياء لذاتها بلا الزام ولا جزاء؟ ولماذا يكون أذى الحس أقوى من الشم، والذوق وباقى الحواس؟ اللمس كالحرق والشم للروائح الكريهة، والذوق للطعوم النتنة، والسمع للأصوات المتنافرة، والبصر للمناظر القبيحة. قد يكون هذا التحليل تنظيرا لا شعورريا للعقاب والثواب الحسيين فى الآخرة والعقاب عن طريق الحرق وتبديل الجلد.

إن الحر هو الحر باستيهال أى الحر باستحقاق، منذ البداية كمعطى طبيعى. والأخلاق هى خروج من العبودية إلى الحرية، على مستوى الفرد والجماعة، الإنسان والشعوب.

ويتم العلاج فى طب الأبدان وطب النفوس عن طريق الاستعداد الفطرى

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرة الثامنة.

والمداومة على الأفعال التى تكسب الإنسان جودة صناعة. وكلما طالت المداومة زادت الجودة، وعظم الالتذاذ بالهيئات الحاصلة.

وأفعال النفس المقدورة نحو السعادة تقوى جزء النفس المعدة بالفطرة للسعادة. وتصل إلى درجة الاستغناء عن المادة فلا تتلف بتلفها وكأن السعادة وحصولها برهان على خلود النفس.

ولا يفطر الإنسان بالطبع ذا فضيلة ولا ذا رذيلة. كما لا يفطر بالطبع حائكاً ولا كاتباً بل هو مفطور بالطبع على الاستعداد لهذا ولذلك حتى يكون التحرك أسهل عليه دون مضادة. فالاستعداد الطبيعى ليس فضيلة ولا صناعة. فاذا ما تكررت الأفعال وأصبحت هيئة للنفس بالعادة تقال فضيلة أو صناعة. فالطبيعة لا اسم لها، لا فضيلة ولا رذيلة. إنما تكون كذلك فقط باشتراك الاسم. الأولى لا تستحق الذم أو المدح فى حين أنه بعد اكتساب العادة توجب المدح أو الذم [1].

والاستعدادات الطبيعية نحو الفضيلة أو الرذيلة متى انضافت الأخلاق المشاكلة لها، وتمكنت بالعادة أصبح الإنسان تاما. ويصبح زوالها من الإنسان خيراً أو شراً أمراً عسيراً. ومتى وجد الاستعداد نحو الفضائل كلها استعداداً تاماً وتمكنت بالعادة كان هو الإنسان فى أرفع طبقة، الإنسان الالهى، الزعيم الكامل، الرئيس الأول، النبى والامام، الفيلسوف الحكيم، بالرغم من أنه ليس فى الغالب بل مجرد إمكان وافتراض نظرى. وكمضاد له الاستعداد نحو الشرور كلها وتمكنها بالعادة ويصبح أكثر شراً. ومن الاستعدادات نحز الفضيلة أو الرذيلة ما يمكن أن يزال بالعادة تماماً وإيجاد هيئات مضادة لها تماما. ومنها ما يكسر أو يضعف وتنقص قوته دون أن يزول تماما. ومنها ما لا يمكن أن يزال أوتنقص قوته بل يخالف بالصبر وضبط النفس الجاذبة والدافعة حتى أضدادها.. وكذلك تنقسم الأخلاق الردية نفس القسمة على النحو الآتى:

---

(١) هنا يخالف الفارابى روسو وهوبز معا. فالطبيعة لا خير ولا شر بل هى مجرد استعداد واكتساب، وبالرغم من إعجاب الفكر العربى المعاصر مثل محمد حسين هيكل بروسو وكتابه "حياة محمد" من خلاله. الفارابى: فصول المدنى ص ٣٠-٣١، الفقرات ٨/١٠-١١.

الاستعدادات:
- مـا يمكن أن يزول بالعادة تماماً.
- مـا يـنقص وتضـعف قوتـه.
- مـا لا يمكن أن يزال إلا بالصبر وضبط النفس الجاذبـة والمدافعـة حـتى تنشأ هيئات مضادة.

وهناك فرق بين الضابط لنفسه والفاضل أى بين الأول والثالث. فالأول وإن كان يفعل الخير إلا أنه يهوى الشر ويتأذى بالخير. والفاضل يفعل ما تنهض اليه همته، ويعمل الخير مشتاقاً اليه، ولا يتأذى به بل يستلذه مثل الفرق بين الصبور على الألم والذى لا يتألم ولا يحس به. والفرق بين العفيف والضابط لنفسه أن الأول يفعل ما توجبه السنة دون شهوة. والثانى يضبط شهواته الزائدة ويفعل أفعال السنة وضدها. إلا أن الضابط لنفسه يقوم مقام الفاضل فى كثير من الأمور[1]. وعسير أن يوجد إنسان مقصور على أفعال لا يمكنه فعل أضدادها. يصعب عليه ولكنه قادر. وتسهل عليه العادة. كما أتت العادة بالفعل تزيح الفعل [2].

والسؤال هو: أيهما أكثر جزاء، الأول أم الثانى؟ أيهما به صراع وحياة؟ أيهما يعانى، أيهما أكثر وجودية أو انسانية، وأيهما أكثر معاناة للحرية؟ الضابط لنفسه مجرد آلة، ليس له أن ينتصر ويكون له أجر دون أن يحول حياته إلى جحيم فى ثنائية متعارضة تنتهى إلى كبت، ويمكنه أن يتبع الدافع الأقوى فيلحق بالأول من حيث الطبيعة والسهولة. وقد يكون فى تغلب العادة وحدها قهر لحرية الإنسان والمراجعة والمقدرة على التغير الواعى أو الفجائى كما يحدث عند الصوفية [3]. وهذا إثبات للحرية وإنكار لحتمية الطبيعة باسم العادة [4].

٢- **أخلاق الفطرة والاعتدال:** ثم ينتقل الفارابى من "بيولوجيا" الأخلاق إلى "سيكلولوجيا" الأخلاق فى أخلاق الفطرة والاعتدال. وتقال الفطرة على ثلاثة معان: الصراع، والخير الطبيعى دون تعلم، والفضيلة. ولا يوجد إنسان كامل بالفطرة بل هناك

---

(١) السابق ص ٣٣-٣٦، الفقرات ١٢-٦٧/١٤.

(٢) يمكن إجراء رسالة علمية عن "فلسفة العادة"، مقارنة بين الفارابى ورافيسون ومين دى بيران.

(٣) وهو ما يسمى فى علم النفس الدينى metanoia.

(٤) وهو مخالف لما قاله برجسون من أن الحرية هى اتباع الدافع الأقوى.

ميول ومتضادات. الفطرة مصنوعة. قسرها التأليف والإجماع. إذا زاد التنافر قل الاعتدال، وإذا قل التنافر زاد الاعتدال.

والناس شخصان: الأول من علم كتب أرسطو المنطقية والطبيعية والالهية والمدنية وتعاليمه ولكن أفعاله أفضل. والثانى من لم يعلم كتب أرسطو ولكن أفعاله جميلة. وهو أفضل من الأول. فالعلم بالعمل خير من العلم بالنظر. والعلم بالفطرة خير من العلم بالتقليد. والعلم بالتجربة خير من العلم بالتحصيل. والعلم الابداعى الذاتى خير من العلم المنقول الخارجى. وبتعبير القدماء علوم الدراية خير من علوم الرواية [1].

ويعنى هذا أن الفطرة ليست خيرة بطبعها. وهو أقرب إلى التصور الدينى الأصلى. وإن وضع التضاد فى الفطرة أقرب إلى تصور الديانات الثنوية الفارسية الشرقية القديمة، وان الاعتدال فيها نسبى. فقد يكون التطرف الأولى تعبيرا لا شعورياً عن روح الموروث فى أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، وأن الايمان بضعة شعاب، أدناها إماطة الأذى عن الطريق.

وهنا يتجاوز الفارابى هذا التقابل بين الاستعداد والفطرة، بين الكسب والموهبة، بين التعلم والطبيعة بفكرة الاستعداد الطبيعى التى تؤهل إلى حرية الفعل طبقاً لآية ﴿ فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وخاب من دساها﴾.

والسؤال هو: هل الفعل الحر هو فعل العادة أم أن الفعل الحر هو الذى يتجاوز العادة مثل أفعال البطولة والتحول الجذرى؟ أليست العادة نوعاً من الحتمية بعد أن ترسخت حتى ولو كانت فى بدايتها اختياراً حراً؟ وما الفرق بين اكتساب العادة الحسنة والعادة السيئة؟ وما السبب فى ذلك، الظروف الاجتماعية أم القدرات الفردية؟ وإذا كانت الفطرة خيرة كيف يتساوى الخير والشر كاستعدادين؟

والفضائل نوعان: خلقية تقوم على الجزء النزوعى فى الإنسان، ونطقية تقوم على الجزء الناطق فيه. الأولى فطرية، والثانية مكتسبة. الأولى طبيعية والثانية إرادية. الأولى من فعل الضرورة، والثانية من فعل الحرية.

تحدث الخلقية بتكرار الأفعال اعتباراً. ولو كانت خيرا حدثت الفضيلة ولو كانت

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ١٠٠-١٠١، الفقرات ٩٧-٩٩.

شرا حدثت الرذيلة كما هو الحال فى الصناعات [1]. وتشمل الخلقية العفة، والشجاعة، والسخاء، والعدالة ولكل منها أضداد. وتشمل النطقية الحكمة، والعقل، والكياسة والذكاء، وجودة الفهم.

ويصعب إيجاد طبع معد فى الفضائل كلها الخلقية والنطقية. كما يصعب إعداد طبع نحو الصنائع كلها. ويعسر إعداد طبع نحو الشرور كلها. إلا أن الأمرين ممكنان. والغالب أن الأكثر معد نحو فضيلة ما أو فضائل محدودة أو صناعة ما أو صنائع محدودة. وذلك معد إلى آخر وهكذا. فالطبيعة بها أغلبية وأقلية. الأغلبية محدودة والأقلية غير محدودة. والاستعدادات تكون فى الغالب نحو شئ ما، ثم يأتى الخاص بعد العام. هناك الطبيعة البشرية العامة ثم تأتى بعد ذلك الفروق الفردية.

والاجتماع على الفضيلة لا تباين فيه ولا تفاسد لأن الغرض واحد وهو الخير لذاته لا لغيره. يقع التفاسد باختلاف الشهوات وتباين الأغراض. الأول إجماع على طلب الحق وبلوغ السعادة، والثانى إجماع على التكسب والمصالح وبالتالى التعارض. الأول إجماع على شئ فى النفس، والثنى على شئ فى الخارج [2].

والأخلاق فطرية. وعلى الفطرة تؤتى الأفعال الثلاثة الجميلة والقبيحة. هى قدرة على الفعل ثم يأتى التعود والاكتساب فيصبح الإنسان مفطوراً على فعل الجميل أوالقبيح. والتوحيد بين الأخلاق والجمال ليست نظرة يونانية أرسطية بل تعبر عن نظرة الموروث ﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾، "أن الله جميل يحب الجمال". والسؤال هو: ماذا لو عارضت الفطرة الاكتساب لمن تكون الغلبة؟

والأفعال نوعان فطرة واكتساب. والفطرة جيدة فقط أو سيئة فقط، جيدة الذهن أو ضعيفة الذهن، ذكية أو بليدة. والاكتساب لعوارض النفس، جميلة فقط أو قبيحة فقط والخلق الجميل وقوة الذهن هما معاً الفضيلة الانسانية. فالفضيلة هى التي تكسب الجودة والكمال. والأفعال الجميلة نوعان: باتفاق أو باختيار، والسعادة مرتبطة بالاختيار قصداً. وليس ما أتى اتفاقاً وعرضاً.

---

(١) وذلك مثل تحليل رافيسون للعادة فى الفكر الفرنسى المعاصر.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ١٠١ فقرة ٩٩.

ونظرية الفطرة أولاً ثم الاكتساب ثانياً تتطلب الاجابة على عديد من الأسئلة: إلى أى حد يمكن كسر حدة حتمية الاكتساب والعودة إلى الاختيار الأول؟ كيف يصح الاستحقاق بالمدح أو الذم إذا كانت الأخلاق فطرية يتساوى فيها الناس جميعاً ثم اكتسابا بعد ذلك من المجتمع فتتحول إلى عادة؟ هل تظل نقية صافية بعد أن يأتيها الاكتساب؟ وهل يمكن التمييز بينهما فى الأفعال الخلقية؟ وهى قسمة ثنائية متعارضة من حيث حرية الأفعال، المبدء الأول فى أصل العدل.

وأحياناً يقسم الفارابى الفعل ثلاثة أقسام من حيث الحسن والقبح، المبدء الثانى فى أصل العدل: جميل، وهو ما ينبغى أن يكون، وقبيح وهو ما ينبغى أن لا يكون وعلى السواء ولكن أحدهما أشد من الآخر. وهى أفعال فى الزمان كما هو الحال فى علم الأصول. وتشير أيضاً إلى أحكام التكليف الخمسة. ما ينبغى أن يكون هو الواجب أو الفرض، وما ينبغى أن لا يكون هو المحرم وعلى السواء بين الشدة أو الضعف، المندوب والمكروه. ثم بقى المباح.

ويركز الفارابى على الاعتياد، تحول الأخلاق الجميلة إلى ملكة، وبالتالى تصبح الأخلاق الجميلة أو القبيحة مكتسبة. والاعتبار هو تكرار الفعل وليس الكسب الاجتماعى أى الطبيعة الثانية بالتكرار. الكسب عن طريق الاعتياد أى تكرار الفعل مرات كثيرة فى أوقات متقاربة زماناً طويلاً. والحال المستفادة من الأخلاق بالاعتياد مثل حال الصنعة(١).

وهنا تثار عدة لسئلة: هل تصبح القوة على إدراك الصواب ملكة أم أن كل حكم يتطلب مقدرة خاصة؟ لو حدث ذلك لتحول علم الأخلاق إلى علم التربية، ومثل الأخلاق مثل التربية.ومع ذلك وبالرغم من وجود المعيار العام للسلوك، يظل لكل فعل خلقى خصوصية وفرديته حيث تقبع الحرية وراءه. وهل يظل الفعل الخلقى خلقياً عندما يتحول إلى عادة ويصبح طبيعة ثانية، ويفقد أساسه في الاختيار الحر؟ بل أن الفعل الفكرى نفسه، فعل الطبيعة الأولى لو تم عن ضرورة ولم تتوفر فيه عناصر الاختيار لا يكون فعلاً خلقياً يتضمن الحرية والمسئولية. وهل الحال المستفادة من الأخلاق بالاعتياد مثل حال الصنعة وتصبح الأخلاق مهارة وصنعة وحرفة للبدن وتفقد خصوصيتها في الأفعال الحرة العاقلة؟

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرة الرابعة.

وهل يستطيع الإنسان أن يكتسب فعلاً ضد الفطرة؟ وما العمل فى حالة التضاد بين الفطرة والاكتساب؟ أيهما الأقوى ولأيهما تكون الغلبة؟ وهل يتم الاكتساب بهذه السهولة إذا أراد أن يكون للانسان اكتساب جميل أو قبيح يكون له ما يريد؟ هل الاكتساب عملية إرادية اختيارية أم ظروف اجتماعية؟ لو كان الاكتساب إرادياً لكان طوعاً واختياراً. وهل تكتسب الأخلاق الحسنة والأخلاق القبيحة بنفس القدر وبنفس السهولة أم أن واحدة أصعب من الأخرى؟ وما مقدار الصعوبة؟ وما مدى عمق الاعتياد ورسوخه؟ هل تختلف الأفعال الاعتيادية عمقاً بين الفعل الأول والفعل الحيوى والفعل الارادى؟ وهل يذهب الاعتياد بعد أن يأتى إذا ما غاب الفعل الاعتيادى؟

والفضيلة وسط بين طرفين. والأفعال الخيرة هى الأفعال المتوسطة بين طرفين كلاهما شر. أحدهما إفراط والآخر نقص. وكذلك الفضائل هيئات نفسية متوسطة بين هيئتين كلاهما فضيلة، أحدهما أزيد والآخر أنقص[1].

ويقال المعتدل أو المتوسط على نحوين: المتوسط فى نفسه مثل الموجود لذاته، وهو افتراض نظرى خالص، التوسط إذن بالاضافة والقياس إلى غيره ومشتمل الوجود لغيره. التوسط إذن نسبى من الناحية العملية، وهو الفرق بين الحساب الرياضى والممارسات الحياتية. وتقدر كميات الأفعال وكيفياتها بحسب الفاعل والغاية والوقت والمكان. والتوسط بالاضافة يتغير بين الشدة والضعف، والزيادة والنقص. وبالنسبة للأوقات والأشياء مثل الغذاء بالنسبة للبدن، واختلافه من بدن لآخر. ويستعمل الفارابى طب الأبدان والأغذية كنماذج للتوسط الاضافى. فالمتوسط بين طرفين فى البدن موضوع الطب، وفى الأفعال موضوع الأخلاق.

المتوسط بين طرفين ← فى الأفعال (الأخلاق)
المتوسط بين طرفين ← فى البدن (الطب)

(1) العفة وسط بين الشره وعدم الاحساس باللذة. والسخاء وسط بين التقتير والتبذير. والشجاعة وسط بين التهور والجبن. والظرف وسط بين الهزل واللعب والمجون والخلاعة من ناحية والعذامة من ناحية أخرى. والتواضع وسط بين التكبر والتخسيس. والحرية والكرم وسط بين البذخ والصلف والطرمذة وبين النذالة. والحب وسط بين افراط الغضب وبين عدم الغضب. والحياة بين الوقاحة والحصر. والتودد وسط بيم التمقت والتملق. وليس هناك اسم لافراط الشره إلا المبعى.

والتوسط يكون معتدلاً لأكثر الناس فى الأغذية لأكثر الأزمان. وكذلك التوسط فى الأفعال يكون المعتدل منها لأكثر الناس. فالتوسط للأغلبية والاختلاف للأقلية، من بدل إلى بدل، ومن فعل إلى فعل، ومن زمن إلى زمن، ومن وطن إلى وطن (١). وهو تعريف بعيد عن التعريف اليونانى وإلا كانت الاشارة إلى اليونان واجبة، وليست قرآنية مباشرة وإلا كانت الاشارة أيضاً واجبة. بل هو تعريف بديهى عقلى خالص، يمكن لأى فيلسوف فى أى حضارة الوصول إليه.

ويقيس الفارابى الأخلاق على الطب وكأن الطب علم انسانى لا طبيعى. وإذا كان الطب علماً مضبوطاً فهو أصل القياس، والأخلاق والسياسة فرعان عليه. ويصعب تجميع التشابه بين الطب من ناحية والأخلاق والاجتماع والسياسة من ناحية فى باب واحد لأن التشبيه قائم فى كل العلوم. والطب ليس هو الطب التجريبى بل هو الطب العقلى الذى يقوم على الاستنباط والذى يشارك الأخلاق فى فضيلة الاعتدال.

وتقوم الأخلاق النفسية والبدنية على التوسط والاعتدال، لا فرق بين طب الأبدان وطب النفوس (٢). وبالرغم من أن الفارابى ليس طبيباً مثل الرازى وابن سينا وابن رشد إلا انه يستعمل التشبيه الشائع بين طب الأبدان وطب النفوس. وكلاهما يقوم على التوسط. وهو الفعل المعتدل وليس المتوسط الحسابى بالضرورة (٣).

والسؤال هو: هل الإنسان قادر على أن يكسب أفعال الصحة وهى مشروطة بالبدن؟ وهل التشابه دقيق بين طب الأبدان وطب النفوس؟ أليس البدن ميدان الحتمية الطبيعية بينما النفس ميدان الحرية الانسانية؟ وهل علاج الأبدان بالطب مثل علاج النفوس بالأخلاق أم أن علاج النفوس بالأخلاق مثل علاج الأبدان بالطب؟ أيهما أصل وأيهما فرع؟ أيهما شاهد وأيهما غائب حتى يقاس الغائب على الشاهد؟ لقد انشغل الحكماء بالكمال الانسانى، البدنى والنفسى. ووضعوا علماً واحداً لا فرق فيه بين علم الطب للأبدان وعلم الأخلاق للنفوس. كلاهما يهدف إلى الاصلاح وميزان الاعتدال بلا زيادة أو

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٣٢-٣٣/٣٦-٣٩، الفقرات ١٨/٢٢-٢١.

(٢) وهو ما يقابل الأمثال العامية والمواويل الشعبية عن طبيب النفوس الذى يعالج الحبيب من الهجر ولوعة الفراق.

(٣) الفارابى: التنبية على سبيل السعادة، الفقرات من الخامسة حتى السابعة.

نقصان، وبلا إفراط أو تفريط. وحرارة البدن المعتدلة مثل الفعل الخلقى المتعادل. ويظل السؤال قائماً: هل التوسط مفهوم طبى (الاعتدال) انتقل من طب الابدان إلى طب النفوس أم انه مفهوم أخلاقى انتقل من علم الأخلاق إلى علم الطب؟ وقد يكون ميزانا كونيا ﴿إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾ ﴿وأنبتنا فيها من كل شئ موزون﴾. وإذا كان الطب جغرافياً مرتبطاً بالبيئة وارتباط الأبدان بأحوال البلدان فكيف تكون النفوس الحرة مرتبطة بالأبدان. وفرق بين الحتمية الطبيعية والحرية الأخلاقية.

ويحاول الفارابى وصف مكونات الفعل الكمى اعتمادا على المقولات العشر وكأنه موضوع منطقى. إذ يمكن ضبط الفعل الخلقى من أعلى بالمنطق، ومن أسفل بالطب. ويختار ست مقولات المتى (الزمان)، والأين (المكان)، وما منه، وما له ولأجل من منه (الغاية)، وما به (الحال)، تجمع بين المقولات المنطقية والعلل الطبيعية. وهو أقرب إلى الموروث الأصلى منه إلى الوافد الأرسطى[1].

والسؤال هو: هل التوسط وسيلة وليس غاية فما هو الفعل المتوسط للاكتساب الأخلاق الحميدة؟ والتوسط ليس كمياً بالضرورة، زيادة أو نقصان، بل هو كيف أى الاعتدال، الحالة النفسية التى فيها البدن والتى تؤثر فيه الزيادة والنقصان. فالطعام ليس فقط كمياً بل هو إحساس كافى ليس عند الوزان بل فى النفس، الشبع من رؤية الحبيب النهم فى حالة الفراغ النفسى. وقد يكون التوسط إلى الفاتحة بالطعام بالامتناع عنه كما هو الحال في الزهد. ولا يوجد يزال اعتدال واحد معيارى لكل الناس نظراً للفرق الفردية بين البشر ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾. وقد يكون الفعل الخلقى أحياناً خارجاً عن حد الاعتدال، فعلاً متطرفاً فى المواقف الجدية مثل قدرة الفقراء على الأغنياء، وقدرة المظلوم على الظالم، وقدرة المحتلين على المحتلِين أى أفعال المقاومة للفقر والقهر والتسلط حتى يعود الاعتدال فى الكون والعدل بين البشر.

ويرى الفارابى أن الطبيعة أميل إلى الطرفين فى حين أن الأخلاق هى الوسط. فإذا كان هذا التقابل صحيحاً فالدعوة إلى الوسطية ليست أخلاقاً طبيعية. وتكون الأخلاق الطبيعية أخلاق لا وسطية مثل التهور مع العدو، والتبذير مع الحبيب. وإذا كانت الفطرة

(١) وهو أشبه بحساب اللذات عند بنتام فى الفلسفةالانجليزية فى القرن الثامنة عشر فى الغرب.

أحد مظاهر الطبيعة فهل تميل الفطرة إلى الطرفين وليس إلى الوسط أم إنها الثنائية المتطهرة التى تسقط نفسها على الطبيعة فى الصراع بين الخير والشر، يرى الفارابى أن هناك آلة قيادة تقود الطبيعة نحو الوسط وهى الروية. وهى عقل وإرادة بصيرة واختيار.

قد يكون الدليل على استحالة هذا التحليل الحسابى للأخلاق هى استحالة وجود مثل هذا الوسط المتناسب، وأنه أقرب إلى أحد الأطراف منه إلى الطرف الآخر. يمكن التعرف على الوسط عن طريق سهولة أداء الفعل. ومع ذلك قد يكون الفعل الأخلاقى صعباً مثل مجاهدة النفس على الفضيلة. ويمكن الاعتماد فى ذلك على القياس، وهو عدم التأذى بالفعل أو الالتذاذ به أو الالتذاذ العظيم أو الأذى اليسير، فالأخلاق هى عملية التحرر من الأطراف.

أن الفعل الخلقى ليس آلة حاسبة، زيادة ونقصاناً [1]. وليست مصرفا لحساب المكاسب والمخاسر. وليست عربة ينحرف بها الإنسان يميناً أو يساراً أو دافعاً حيوياً لا يمكن ضبطه أو إيقافه. الفعل الخلقى هو القادر على تحرير الفاعل من مظاهر الجبر الطبيعى والاجتماعى. وما دام يتم فى الزمان، فالإحساس بالزمان وباللحظة الراهنة بداية للإبداع الحر الذى هو بداية الفعل الخلقى.

٣- **تحصيل السعادة**. ثم ينتقل الفارابى من سيكولوجية الأخلاق إلى ميتافيزاقا الأخلاق فى تحصيل السعادة. فالغاية القصوى للأخلاق تحصيل السعادة والتنبيه عليها. كتب الفارابى التنبيه على سبيل السعادة فى الأخلاق عامة وفى السعادة خاصة. وتعنى السعادة الكمال. ويعنى الكمال الخير. والطريق إليهما شاق. ويدل على الاتجاه نحو غاية صعوداً ثم فيض كل أثر فى العالم من الخير نزولاً. الأخلاق صعوداً والفيض نزولاً. وقد يكون هذا هو أضعف جزء فى فلسفة الفارابى، الفيض فى ميادينه المختلفة، الكون والأخلاق، العالم والاجتماع، الوجود والسياسة.

والغاية نوعان: غاية تؤخذ كوسيلة لغاية أخرى مثل الدواء والرياضة، وغاية لذاتها. والأولى أنقص من الثانية، والثانية أتمم من الأولى. فالعلم مثلاً طريق للثروة، والثروة طريق للرياسة. وقد يكون العلم لذاته وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى. فكذلك

---

(١) وهو نفس تصور الفارابى للموسيقى، وتحويل الأنغام والألحان إلى حسابات رياضية وذبذبات طنينية.

السعادة غاية فى ذاتها وليست وسيلة لتحقيق غاية أخرى [1].

السعادة غاية فى ذاتها وليست وسيلة لغيرها. تنال بالأفعال الفاضلة مثل حصول العلم بالتعلم. ليست السعادة ثواباً على الأفعال التى ينال بها السعادة ولا هى تعويض عما ترك من الأفعال التى تنال بها. كما أن العلم الحاصل عن التعلم ليس ثواباً ولا عوضاً عن الراحة. وليست اللذة الحاصلة عنه جزاء عليه ولا عوضاً عن الكد. وليس الشقاء عقوبات على ترك الأفعال الفاضلة ولا جزاء على فعل النقائض. لذلك كان من يفعل الجزاء أو لتجنب العقاب تكون فضائله ناقصة، ترك شئ إلى شئ آخر أعظم منه. وذلك مثل أخلاق المرابى. الفضائل تقتنى لذاتها، والطبائع تترك لذاتها لأنها كذلك فى ذاتها، كما هو الحال عند المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين وكما هو الحال عند الصوفية فى عبادة الله لذاته[2].

الأخلاق هنا أقرب إلى المعرفة النظرية والأخلاق العقلية، والأخلاق العقلية أقرب إلى الميتافيزيقيا، والميتافيزيقيا منطق وأخلاق وسياسة. كل علم يؤدى إلى العلم الآخر وكأن هناك علماً واحداً شاملاً، حياة ونسقاً وفكراً، تنظيرا للموروث الأصلى [3]. وأحياناً ينقد الفارابى أخلاقيات العصر، ولكنه نقد فنان منطقى فيلسوف وليس نقد مصلح اجتماعى أو ثائر سياسى.

وهى نظرة صوفية متطهرة كما هو الحال عند الصوفية، رابعة العدوية مثلاً. العلم لذاته أكمل من العلم كوسيلة للثروة والرياسة بالرغم من ربط العلم بالمنفعة والأثر، "أعوذ بالله من علم لا ينفع" وكأن الحكمة مجرد تأمل ومعرفة وليست تحقيق مشروع وإكمال نقص. لا توجد أخلاق للألم والقلق والشقاء. وفلسفة الشقاء فى هذا العصر لا تقل أهمية عن فلسفة السعادة عند القدماء. وأخلاق ما هو كائن فى هذا العصر لا تقل ضرورة عن أخلاق ما ينبغى أن يكون عند القدماء. هل السعادة هى الخير الأقصى العام الذى لا يختلف من فرد إلى فرد، ومن زمان إلى زمان مثل الثروة؟ وهل الثروة مثال على هذه

---

(١) وكما هو الحال فى الأخلاق الكانطية.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٨٢-٨٤، الفقرة ٧٦. وهو أيضاً موقف كانط والاخلاق المثالية بوجه عام للفلسفة العربية.

(٣) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة ، الفقرة الأولى.

الأخلاق الشاملة؟ وماذا عن أخلاق الزهد؟ هل السعادة مطلب أم تحقيق غاية؟[1]. وإذا كان الكمال هى السعادة فانها سعادة التحقق والاكتمال. الكمال الانسانى نسبى ولكن تحقيقه يعطى السعادة. وهل السعادة فى الصعود أم فى النزول، فى الصعود إلى السماء أم فى النزول إلى الأرض، فى صحبة الملائكة أم بين البشر؟ الاتجاه نحو الأخلاق الملائكية رد فعل على السقوط. والسعادة لا تتحقق فى عالم الأذهان بل فى عالم الأعيان وقضاء الحاجات بين الناس، "خيركم للناس أنفعكم للناس". ليست السعادة فى الغبطة والرضا والسلامة والنفس المطمئنة فالحياة أيضاً صراع. السعادة فى التحقق حتى ولو كان بداية بالصراع والألم. الكمال هو الاكتمال أى التحقق العلمى وليس مجرد احساس نظرى بالكمال كما هو الحال عند الصوفى الحكيم. والتحقق فى الواقع بالتوحيد بين الواقع والمثال. فالحقيقة ليست فقط فى برهان العقل بل فى حكمة الشعوب. وبهذا المعنى المتحقق تكون السعادة أعلى قمة فى سلم القيم [2].

وقبل أن يعرض الفارابى فى "تحصيل السعادة" علم الأخلاق يصنفه مع باقى العلوم،واستنباط إحصاء العلوم من علم الأخلاق. فنظراً لأن الفضائل النظرية أربع فالعلوم أربعة. فالحدس الموجه إحصاء العلوم، منظومة العلوم ابتداء من علم الأخلاق.

فالأشياء الانسانيات بها الحصول على السعادة فى الدنيا والآخرة أربعة من أدنى إلى أعلى: الصناعات العملية، والفضائل نوعان فطرية ومكتسبة، والمكتسبة سبعة: حيرة أو ضلال أو تخيل أو اقناع أو ظن أو بقصد يقين أو يقين موضوع السعادة عملى والمدخل اليه نظرى.

والعلوم الفطرية أوائل لاشعورية منذ بداية حياة الإنسان، ولا يعرف من أين أتت، ومتى حصلت. والعلوم المكتسبة تحصل بتأمل واستنباط وتعليم سواء تم ذلك بالحس والتجربة أو بالفعل. وهى قسمة شائعة فى علم أصول الدين، قسمة العلم إلى فطرى ومكتسب، بديهى ونظرى، وكل الطرق إلى العلم صناعية أى ارادية مختارة ثم تأتى الفطرة كأساس لهذه الطرق الصناعية. تضع الفطرة صناعية لوضع الطرق

---

(١) السعادة عند فشته تحقيق الغائية. انظر كتابنا "فشته، فيلسوف المقاومة" (تحت الطبع).

(٢) ويمكن مقارنة سلم القيم بين الفارابى وماكس شيلر.

الصناعية وهو المنطق. فالمنطق نظرية العلم أو علم العلم أو الطريق إلى وضع نظرية فى العلم. ثم تأتى الطبيعة مباشرة بعد المنطق كما هو الحال فى علم أصول الدين، نظرية الوجود بعد نظرية العلم. بعد المنطق تأتى علم الموجودات إما بالفحص المباشر أو بالتعليم من الغير. فالعلم علاقة متبادلة بين العالم والمتعلم كما هو الحال فى علاقة الشيخ بالمريد فى التصوف.

ما زال الحدس الموجه للفارابى هو إحصاء العلوم أو استنباط الواقع كله منه، ضم كل شئ وترتيب كل شئ فى نسق عام للعلم [1]. فاذا كان المنطق يؤدى إلى الأخلاق فى (التنبيه) والأخلاق إلى السياسة فى (التحصيل)، فكلاهما ينبعان من مصدر واحد ويؤديان إلى غاية واحدة، هو الله فى آراء اهل المدينة الفاضلة. ومن ثم يكون النسق كله عرض التوحيد بما فى ذلك العلوم الفطرية وهى أقرب إلى الالهام تنظيراً للموروث.

وأولوية المنهج على الموضوع تجعل الأمر كله بعيداً عن الموضوع. تبدأ السعادة بنظرية العلم. وتنتهى الأخلاق بنظرية المنطق. ولما كان المنطق هو المدخل إلى نظرية العلم أصبحت نظرية العلم هى المدخل إلى الأخلاق. فالمنطق بطرقه ووسائله يوصل إلى العلم، ويقين العلم ودرجته تتبع من المنطق ومستواه.

ويتحدث الفارابى عن الأشياء الانسانية أى عن الانسانيات. كما يتحدث عن الأمم أى عن الانسانية جمعاء والتوحيد بينها وبين أهل المدن والشعوب. كما يتحدث عن السعادة فى الدنيا والآخرة، وعدم التفرقة بين العالمين فى بنية الموضوع وكأنه عالم واحد. ومن ثم يعطى الفارابى علم الأخلاق أكبر قدر ممكن من العمومية الشمول.

ومهمة القوة الفكرية استنباط الأشياء النافعة للحصول على غاية ثم بعد ذلك الفحص عن وسائل تحقيقها أى معرفة الغاية ثم الوسيلة إليها. ولما كانت أنواع الخير ثلاثة: خير فى الحقيقة، وهو استنباط الأشياء الجميلة والحسنات، وخير مظنون، وشر فى الحقيقة وهو استنباط الأشياء القبيحة والسيئات، تكون مهمة القوة الفكرية استنباط ما هو فاضل وخير، وليس استنباط ما هو شر. فأعمال الفكر مرتبطة بالقيمة وليست فكراً خالصاً مجرداً منها. أعمال الفكر والروية فى الخير وليست فى الشر. الفكر لا يعمــل إلا

---

(١) مثل هيجل ونسق العلم.

فى الخير، والشر طارق عليه من الأهواء والمصالح.

وينقص هذه القسمة البنيوية الشر المظنون ليقابل الخير المظنون كما ينقصه الفعل الطبيعى خارج الحكم بالخير والشر، وعندما تكتمل البنية الخماسية تصبح مطابقة لأحكام التكليف الخمسة عند الأصولى، الواجب والمحرم مثل الخير والشر أو المندوب والمكروه مثل الخير والشر المظنونين، والفعل الطبيعى والمباح. ومن ثم تكون أنواع الخير تنظيراً للموروث الأصولى. وفى هذه الحالة يظل سؤال: لماذا استنباط الخير دون الشر؟ ولماذا لا يتم تطبيق نظرية الفيض على مستوى الأفعال الخلقية دون استثناء؟

والسؤال هو: هل استنباط الفضائل الخلقية من الفضيلة الفكرية بالطبع أم بالارادة؟ وإذا مكن الاستنباط بالطبع فهل يمكن بالارادة؟ وهل الارادة موضوع استنباط أم فعل حر؟ هل هى تنزيل أم تأويل؟ هل يمكن استنباط الفعل من الذهن والحرية من العقل، والعمل من النظر؟

ويمكن رد الطبيعة والارادة إلى الفطرة والاكتساب. الطبيعة هى الملكة التى توجد فى الحيوانات غير الناطقة، فطرية فى النفس. الملكة تكرار الطبيعة والفطرة، والارادة تكرار الملكة التى هى تكرار الفطرة والطبيعة. والسؤال هو: ألا يؤدى رد الفطرة والاكتساب إلى الطبيعة والملكة إلى أن يصبح كل شئ عادة وبالتالى يقضى على حرية الاختيار؟

والفضيلة الرئيسية تابعة للفضيلة النظرية. وكل الفضائل الرئيسية، الفكرية والنظرية والصناعية لا تنفصل عن بعضها البعض. تجمعها الرئاسة التى تعطى القيمة للنوع، وتجعلها مختلفة متشابهة فيها. ومع ذلك الفضيلة الفكرية سابقة على الفضائل الخلقية، والخلقية مستنبطة من الفكرية. استنباط الفضائل الخلقية من الفضيلة الفكرية مشابهة التنزيل فى علوم الحكمة. والفضيلة الفكرية والفضيلة الخلقية صنوان فى القوة،

قوة الفكر وقوة الفضيلة، فضيلة العلم وفضيلة الأخلاق [١].

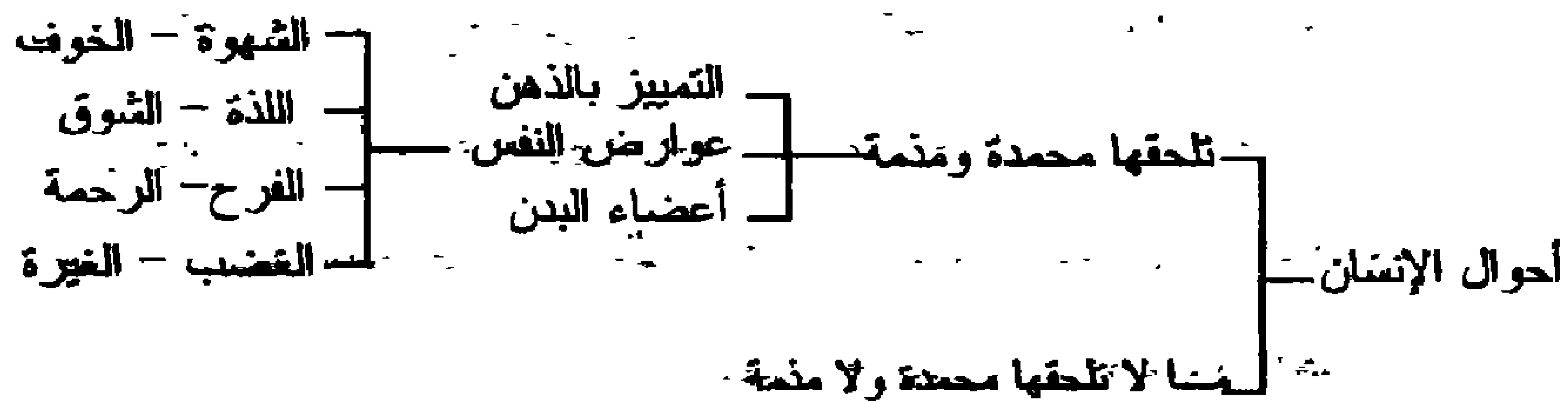
ثم يعطى الفارابى مدخلاً آخر لتحصيل السعادة شبيهاً بالتصور الاعتزالى للحسن والقبح العقليين وقانون الاستحقاق فى أصل العدل [٢]. فأحوال الإنسان نوعان: ما تلحقها محمدة (مذمة)، وما لا تلحقها محمدة ولا مذمة. الأولى بها السعادة والثانية ليست بها سعادة. والأولى ثلاثة أنواع فى مظاهرها: التمييز بالذهن، وعوارض النفس، وأعضاء البدن. وعوارض النفس انفعالاتها وهم أربعة: الغضب (الغيرة)، الفرح (الرحمة)، اللذة (الشوق)، الشهوة (الخوف). الذم للأفعال القبيحة، والمدح للأفعال الحسنة طبقاً للاستحقاق المدح والذم. جيد التميز يستحق الحمد، وسئ التمييز يستحق الذم، ما ينبغى وما لا ينبغى. الجميل والقبيح، وجودة التمييز بين هو الاعتقاد الحق ورداءة التميز عكسه [٣].

السؤال هو: هل السعادة فى الشقاء أفكار وغايات مطلقة أم أوضاع اجتماعية؟ يبدو أن الفارابى يتعامل مع الأخلاق كما يتعامل مع التصورات العقلية والمقولات المنطقية. كما أن الأخلاق لديه تعاليم وتوجيهات لما ينبغى أن يكون وليست تحليلاً لما هو كائن، أقرب إلى تهذيب الأخلاق وتربية النفس من الفهم والتحليل للظواهر الخلقية كما هو الحال فى مبحث الأمر والنهى فى علم الأصول. وهى أخلاق فردية وليست اجتماعية. تقوم على البطولة الفردية وليست على العمل الجماعى، وتبحث عن الكمال الفردى وليست على التقويم الاجتماعى لما يدل على نوع وأيضاً من البساطة فى التفكير. وهل

---

(١) الفارابى: تحصيل السعادة: الفقرة الخامسة.

(٢) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة. الفقرة الثانية .



(٣) من العقيدة إلى الثورة المجلد الثالث: العدل ص ٣٩٣-٤٣١، وأيضاً المجلد الرابع: النبوة – المعاد ص ٣٤٦-٤٢٣.

الأفعال الخلقية تتم طبقاً لهذه الهندسة الرياضية ؟ (١).

والسؤال هو: هل هذه الأحكام الخلقية للمدح والذم أفعال للنفس أم صفات موضوعية للأفعال؟ وهل النظر والسماع من أفعال الجسم أم من أفعال النفس؟

يصوغ الفارابي الأخلاق في إطار النظرة الغبطوية السعادة ويعبر عنها في نماذج جامعاً بين النظرية والتطبيق. ويفصّل الحيلة التي بها تقتنى الأخلاق الجميلة. فالأخلاق علم عملي، يعطي الوسائل لتحسين الأخلاق مثل علم التربية وكما عبر عن ذلك مسكويه في "تهذيب الأخلاق". فلا فرق بين الأخلاق والتربية. الأخلاق تربية نظرية، والتربية أخلاق عملية. ويمكن اتباع ذلك بالخطوتين الآتيتين:

أ- إحصاء الأخلاق خلقاً خلقاً، ورصد الأفعال الكائنة عن خلق خلق (٢).

ب- التأصل في النفس أي الخلق الذي تعود الإنسان عليه وهل هو جميل أو قبيح، أي فعل يؤدي إلى اللذة، وأي فعل لا يؤدي إلى لذة، وهل تصدر الأفعال عن الخلق الجميل أو القبيح؟ تعني الأخلاق هنا العادات وليس الأخلاق الارادية والاختيارية أو الأخلاق الحيوية. وواضح التوجه اللاشعوري من إحدى القواعد الفكرية، جلب المصالح ودرء المفاسد، ومتى يجوز تقديم إحداهما علة الآخر ؟ (٣).

وتحليل الأخلاق الفردية أساس تحليل الأخلاق الاجتماعية. فبعد الاعتياد كطريقة لاكتساب الأخلاق تكون البرهنة في السياسة عن طريق صحة البدن انتقالاً من الأخلاق إلى السياسة. فالعلم المدني أو العلم السياسي ليس له وجود مستقل بل هو انتقال طبيعي من الأخلاق إلى الاجتماع، ومن الاجتماع إلى السياسة. ويشمل العلم المدني الاجتماع والسياسة والقانون. وهو ما سماه ابن خلدون فيما بعد علم العمران (٤). فعلم الأخلاق هو

---

(١) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرتان الثالثة والرابعة.

(٢) السابق الفقرة السابعة.

(٣) وهو ما سمي في الفلسفة الغربية خاصة عند ماكس شيلر ولوى لافل "سلم القيم".

(٤) الفارابي: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرتان الخامسة والسادسة.

علم السياسة لذلك تسمى السياسة الفاضلة، الجاهلة، البدالة. وكلها مصطلحات أخلاقية. والناس أربعة أنواع طبقاً لجودة الروية وقوة العزيمة وهى الحرية باستحقاق من أدنى إلى أعلى. الأول دون جودة لروية ولا قوة لعزيمة وهو البهيمى. والثانى جودة الروية مع ضعف العزيمة سواء كان منقاداً وهو البهيمى أو غير منقاد. والثالث دون جودة لروية مع قوة العزيمة وهو العبد بالطبع. والرابع جودة الروية وقوة العزيمة وهو الحر باستحقاق. فالحرية فى حاجة إلى عقل وإرادة كما هو الحال فى أصل العدل عند المعتزلة مع سبق الحرية للعقل من أجل التفرد بالفعل خارج العقل الالهى (١).

وإذا كانت أفعال الفرد واختياراته أساساً بالاعتياد فهل أصحاب السياسات أى الرؤساء هم الذين يعودون المجتمع على اكتساب الفضائل وتجنب الرذائل؟ وهو ما يعنى لغة العصر دور أجهزة الإعلام فى تربية الجماهير على ما يريده الرؤساء. وما مصدر سلعة الغذاء، السماء أم من الأرض؟ وماذا عن المعارضة التى ترفض التعود على أفعال الرؤساء وتأتى بأفعال بديلة أو مناقضة؟ وهل العامة مجرد مادة بلا صورة ؟ ألا تستطيع العامة فى لحظة الضنك والقهر الثورة على ما عوده عليه الرؤساء من أفعال؟ وهل العادات التى يريد أن يربى عليها أصحاب الرياسات مجتمعاتهم من اختراعهم تعبيراً عن مصلحة عامة وهو ما يعبر عنه بلغة العصر المشروع القومى؟ وماذا لو كان الرؤساء أشراراً وأرادوا أن يعودوا الناس على الشر، فالناس على دين ملوكهم كما يقول ابن خلدون؟ وماذا عن مسئولية الناس وفطر الخير فيهم وفى الرؤساء؟ وكيف يصبح الرؤساء والناس أشرار فى مجتمع خير أو أخياراً فى مجتمع شرير؟

٤- **العقل النظرى والعقل العملى:** ثم ينتقل الفارابى من ميتافيزيقيا الأخلاق إلى "ابستمولوجيا" الأخلاق، فالجزء الناطق النظرى فضيلة العقل النظرى، العلم والحكمة. والجزء الناطق الفكرى فضيلة العقل العملى، العقل والذهن، وجودة الرأى، وصواب

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث، العدل، ص ٥-٨.

الظن. وهو أقرب إلى العقل النظرى العملى (١). وكلاهما يكون "ابستمولوجيا الأخلاق".

العقل النظرى قوة تحصل بالطبع دون بحث أو قياس، علم يقينى للمقدمات الكلية الضرورية التى هى مبادئ العلوم. بعد ذلك يتأسس علم الموجودات النظرية التى لم يصنعها إنسان. ويكون بالقوة قبل أن تحصل الأوائل، وبالفعل بعد حصولها. وهى قوة يقينية عارمة عن الخطأ. هو العقل البديهى الذى انتعشت فيه علومه (دون ذكر لعقل فاعله).

والعلم فضيلة الجزء النظرى. هو حصول اليقين فى النفس ووجود الموجودات التى ليست من صنع الإنسان عن براهين مؤتلفة من مقدمات ضرورية صادقة كلية حصل منها علم بالطبع. وهو صنفان: يقين بوجود الشئ وسببه، ويقين بوجود الشئ وأنه ليس بغيره دون معرفة السبب.وهما علمان متشابهان،وجود الشئ واليقين به. وهو أقرب إلى المنطق أو الميتافيزيقا.والعلم بالحقيقة هو العلم بالصادق واليقين الأبدى الأزلى الثابت الذى لا يتغير. ولا يسمى ما دون ذلك من العلم إلا استعارة.العلم الالهى هو العلم بالحقيقى، والعلم الانسانى علم بالمجاز (٢).

والحكمة هى العلم بالأسباب البعيدة التى هى سبب وجود الموجودات والأسباب القريبة وارتقاؤها فى السبب الأول وهو الواحد بالحقيقة، قائم بذاته، مكتف بذاته، ليس جسما ولا يشاركه أحد. وهو الجدير بالاسم والموجودات الأخرى باشتراك الاسم، هو الله بالحقيقة والإنسان والعالم بالمجاز حق أول وكمال اول ووجود أتم. الموجودات منه مرتبة أعلى وأسفل وأوسط. والاول يدبر كل شئ أو يعتنى بكل شئ. هذه هى الحكمة بالحقيقة. وتقال مجازاً على من حذق هذا العلم. فالحكيم هو العالم بالله، والحكمة هى العلم بالله، منطقية بطبيعة إلهية. وكلها عبارات إنشائية صوفية وجدانية سلباً وايجاباً، تستبعد العلم بالمتغيرات.

---

(١) كما هو الحال عند كانط. وكانط قارئ للعصر الوسيط المسيحى والاسلامى اللاتينى.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٠ـــ٥٢ الفقرات ٣٣ـــ٣٦.

والفضيلة الفكرية هي التى يقدر بها الإنسان جودة الاستنباط لما هو أنفع فى غاية فاضلة مشتركة للامم أو لأمة أو لمدينة، انتقالاً من الكل إلى الجزء. ومن العام إلى الخاص. ومنها ما يستنبط فى عدد قصار وتسمى القوة التدبيرية على أصناف جزئية. أما القوة الفكرية التى تستنبط ما هو شر ليست فضيلة فكرية. فأعمال الفكر فى الخير هو الفضيلة، وأعماله فى الفضيلة هو الفكر، توحيداً بين المعرفة والأخلاق. والفاضل والتفاضل واحد. كلاهما ينتهيان إلى الفساد. ولا ينفع المتفاضل علمه بشئ إذا لم يستعمل. ولا يضر الفاضل فى فعله بما لم يفعله.الاتفاق بالاضافة، والتباين فى العلم والجهل [1].

والعقل العملى قوة يحصل بها الإنسان عن كثرة تجارب وطول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغى أن يفعل ولا يفعل فى أمر ما. البعض منها كلية تتدرج تحتها أمور أخرى. وبعضها جزئية تستعمل كمثالات لأمور لا تشاهد. وهو عقل بالقوة قبل التجربة، وبالفعل بعدها.يزداد بازدياد السن وتقدم العمر. ومن ثم يمكن رصد صفاته بأنه عقل مرتبط بالتجربة والمشاهدة، يعطى ما ينبغى أن يكون، لا تعارض فيه بين الحس والعقل أو بين الحس والأمر. مقدماته كلية للاستنباط أو جزئية للتمثيل. يقوم فى حاله التمثيل بقياس الغائب على الشاهد. وهو عقل بالقوة قبل التجربة وبالفعل بعدها، وكأنه عقل مكتسب. يزداد بالسن والعمر. وقد يتساءل أحد: وماذا عن الخبل والجنون والمراهقة المتأخرة ؟

والتعقل هى القدرة، جودة الروية والاستنباط للأشياء التى هى أجود وأصلح. هى القوة التى إذا وجدت فى الإنسان أصبح عاقلاً وحصل على خير عظيم حقيقى وغاية شريفة فاضلة. والكياسة هى القدرة على جودة استنباط ما هو أفضل فى بلوغ خير يسير. والدهاء هو القدرة على صحة الروية فى استنباط ما هو أصلح ليتم به شئ عظيم مظنون على انه خير كالثروة أو اللذة أو الكرامة والخير والجربذة والخبث. هى جودة الاستنباط لما هو أبلغ وأجود بفعل شئ حسن يظن خيراً من ربح أو لذة وهى وسائل لا غايات.

---

(١) السابق ص ٩٩/١٠٢،الفقرات ٩٥/١٠٠.

المتعقل فاضل وكذلك الكيس. والداهي والخب شريران من ذوى نقائص.

والتعقل على أنواع: التعقل المنزلى وهو جودة الروية لتدبير أمور المنزل، والتعقل المدنى لتدبير أمور المدينة، وجودة الروية فيما هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش، دليل الخيرات الانسانية مثل اليسار والجمال ومنها الخصوصى لمقاومة العدو، والمشورة وهو استنباط للغير وقد يكون كثير أو يسير.

والعاقل يتوافر فيه شرطان: جودة التمييز، والاستعمال الأفضل وإلا كان خبيثاً. ويتسم بعدم الغفلة، والفهم أى الارتسام فى النفس. فلا فرق بين العقل والعلم وجودة الروية والاستنباط فيما ينبغى أن يفعل من أفعاله الفضيلة. والعقل الجدلى أى الرأى المشترك عند الجميع وهو المعنى المشهور (١).

وهناك منافع للجزء النظرى فى الفلسفة وضرورة الجزء العملى. فالنظر أساس العمل من عدة وجوه. العمل فضيلة إذا قام على النظر والمعرفة. والمعرفة النظرية عادية، بالدربة واكتساب الهيئة. والمعارف النظرية ابتداء من الأعداد (الحساب) ثم الأعظام (الهندسة) ثم المناظر ثم الأعظام المتحركة ثم الموسيقى والأجسام السماوية ثم الأثقال ثم الحيل. وقوفهم بلا مادة. وهناك مبادئ أخرى لإدراك الأشياء التى تسير فى مواد أو تكون منافسة لها مثل العناصر الأربعة. وأخيراً تأتى أسباب وجود الأجسام الطبيعية انتهاء إلى الأجسام السماوية والنفس الناطقة والعقل الفعال وصولا إلى الغاية الأولى. فالنظر الالهى غاية الإنسان. ويعطى الجزء العملى بوحى لمعرفة الأوامر والنواهى. ويسمى علماً باشتراك الاسم. فاذا كانت المعرفة النظرية مبادئ التعليم (الرياضيات) ومبادئ الوجود (العالم المتوسط بين الطبيعيات والالهيات) فان النص يدخل فى شق العلم. وهو الحدس الرئيسى للفارابى فى تصنيف العلوم ومراتب الموجودات.

وهناك آراء خاطئة هى فى الغالب آراء المتكلمين. مثل أن السبب الأول لا يعقل ولا يعلم ذاته أو أن المعقولات الكلية حاصلة له دفعة واحدة بلا زمان، كلها فى ذاته،

---

(١) السابق ص ٥٤-٥٨، الفقرات ٣٨-٣٩/٤١-٤٢.

معلومة له بالفعل تطهراً من العلم الاستقرائى وأنه لا يعلم الجزيئات المحسوسة كلها ويتصورها وكأن بها الكذب والصدق والاعتقادات المضادة فى معقولاته كرد فعل على تصور التغير فى العلم الالهى (محمد بن كرام). وهو الموضوع الذى كفر فيه الغزالى الفلاسفة من بعد واتهامهم بانكار علم الله بالجزيئات ودفاع ابن رشد عن الفلاسفة بان الله لا يعلم الجزيئات بعلم بعدى احصائياً بل بعلم فعلى استنباطياً. كل هذه الآراء الخاطئة فى موضوع العقل الأول كمقدمة لانشاء الأخلاق الالهية.

ويحدد الفارابى المنطقى معانى عديد من المصطلحات المعرفية(١). وأحيانا يكون التعريف مجرد تكرار للعرف وليس تعريفاً طبقاً لشروط التعريف. فالظن الصواب أن يكون الإنسان كلما شاهد أمراً صادقاً يظنه الصواب أى معرفة الشخص على ما هو عليه. هو ظن صائب بناء على نوع من المصادفة وليس على يقين أو تطور. ويظل التطابق مقياساً للصدق.

والذهن هو القدرة على مصادفة صواب الحكم فى نزاع الكراء والقدرة على تصحيحها.هو جودة استنباط فى الصحيح من آراء. هو نوع من التعقل فى أداء وظيفة المعيار. وهو أعلى درجة من الظن الصواب لأنه به جهد أعلى من التعقل والتصحيح وليس مجرد مصادفة.

وجودة الرأى أن يكون الإنسان ذا رأى فاضلاً، جمعاً بين العلم والفضيلة، خيرا فى أفعاله، جمعا بين النظر والعمل، وأن تكون أقواله وإراداته سديدة التجربة، وتكون شهرته قد صارت ذائعة بحيث لم يعد فى حاجة إلى حجة أو دليل. والأصول التى يستعملها المروى فى الاستنباط اثنان: المشهورة المأخوذة من الجميع، والأكثر وهو التواتر بالرواية قبل ابن سينا، والأشياء الحاصلة بالتجربة والمشاهدة. والغمر هو الذى يتخيل المشهورة فى الفعل أو الترك على نحو سليم غير أنه ليس لديه تجربة لما سبيله أن يُعرف بالتجربة. قد يكون الإنسان غمراً فى أمر دون آخر أى صاحب معرفة نظرية

---

(١) وهو ما يسمى بلغة الظاهريات المعاصرة أنماط الاعتقاد.

مجردة دون تجربة ومعاناة [1].

والجنون هو تخيل فى الفعل والترك ضد المشهور وما جرت عليه العامة من كثير الأمور الحسية. والحمق هو تخيل المشهور على نحو سليم مع تجارب محفوظة وتخيل الغايات التى تعشق سليماً. والروية التى تخيل ما لا يؤدى إلى الغاية بل إلى الضد، ويكون الفعل والمشهور حسب تخيل لا يؤدى إلى الفاسد. لذلك يبدو الأحمق عاقلاً، ويكون مقصود صحيحاً، ولكن رويته توقعه فى الشر دون قصد.

ويدخل منطق الظن مع منطق اليقين فى تحديد المصطلحات. فالخطابة هى القدرة على المخاطبة بالأقاويل التى تكون بها جودة الاقناع بشئ ممكن للفعل أو الترك يستعملها الفاضل فى الخيرات والدهاة فى الشرور. والفعل والترك مقولتان أصوليتان فى مبحث الأمر والنهى من مباحث الألفاظ.

وجودة التخييل غير جودة الاقناع. فبعد أن يعقل السامع بعد التصديق بالاقناع تنهض نفسه إلى طلب شئ مخيل والهرب منه أو النزاع إليه أو الكراهة له وإن لم يقع له به تصديق. وتستعمل فيما يسخط ويرضى، ويفزع ويؤمن، وما يلين النفس وما يشد معاً. وكثير من الناس يؤثر فيهم التخييل دون الروية إما لأنهم لا روية لهم بالطبع أو يتركونها فى أمورهم. فالأصل تجربة حسية واقعية ثم يتم تخيل المعنى بشئ حسى مثل ﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه ﴾.

والأشعار تهدف إلى تخييل الشئ. والشعر إصلاحى فى كل أنواعه لأن كل شعر له هدف، ويتضمن حكم قيمة كما وصف القرآن فى آية الشعر، والأشعار ستة أصناف ثلاثة ممدوحة وثلاثة مذمومة. الممدوحة هى أولاً: الاصلاح، القوة الناطقة وتوجيهها نحو السعادة وتخييل الهبات والخيرات وتحسين الفضائل وتقبيح الشرور، ثانياً: إصلاح عوارض النفس لتكون أقرب إلى الاعتدال. والعوارض مثل الغضب وعزة النفس والقسوة

---

(1) وهذا هو معنى البيت الشهير:

لا يعرف الشوق إلا من يكابدة ∴ ولا الصبابة إلا من يعانيها

والنخوة والهمة ومحبة الكرامة والغلبة والشرة وتوجيهها نحو الخير دون الشر. ثالثاً: إصلاح العوارض المنسوبة إلى الضعف واللين من عوارض النفس كالشهوات واللذات والرقة والرخاوة والرحمة والخوف والجذع والغم والحياء والطرف واللين وتوجيهها أيضاً نحو الخير دون الشر.

أما الثلاثة المذمومة فمضادة للممدوحة. فالشر قلب الخير ونفى له وليس له وجود مستقل. والألحان والأغانى تابعة للأشعار. فالموسيقى تابعة للقلم، والشعر نفسه موسيقى[(1)].

والحقيقة أن هذه المصطلحات بين العقل النظرى والعقل العملى لأنها تشمل طرق الاستدلال وأساليب التعبير. وهى أقرب إلى تنظير الموروث منها إلى تمثل الوافد. تضم الوحى والنبوة كتجارب إنسانية معاشة من عمل العقل والخيال. وقد يختلف الحكم على بعض الانفعالات فمثلاً: هل عزة النفس والنخوة وهل رقة النفس والحياء والرحمة تطرف؟

ثم ينتقل الفارابى إلى بعض مصطلحات الأخلاق الالهية أو "أثولوجيا" الأخلاق مثل الحكمة، والحكمة الالهية، والعناية الالهية. بالنسبة للحكمة يسمى المتعقلون حكماء عند البعض. وهى أفضل علم لأفضل الموجودات. والتعقل الذى تُدرك به الأشياء الانسانية لا يكون حكمة إلا إذا كان الإنسان أفضل الموجودات. ولا تعارض بين أن يكون الإنسان أفضل الموجودات وأن يكون الله كذلك. فالأمر حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر[(2)]. واضح التفرقة بين الأسماء والمسميات، وأن القضية هى البحث عن ألفاظ للتعبير بها عن حقائق الموجودات. وإذا كانت الحكمة هى تعلم الأسباب القصوى، السعادة بالنسبة للانسان، فانها تكون معرفة السعادة الحقة. وإذا كانت الحكمة تعلم الواحد الأول

---

(1) السابق ص ٦٣- ٦٥، الفقرات ٥٤-٥٦.

(2) هذا هو موقف ابن الأيادى من اللغويين المتكلمين على مستوى اللفظ وموقف فيورباخ فى الفلسفة الغربية على مستوى اللفظ والمعنى والشئ أى اللغة والتصور والوجود، عالم الأصوات وعالم الأعيان، التعبير والانشاء والخبر. من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص ٦٠٠ - ٦٠٤.

الذى منه استفادت ومقدارها وكأن الإنسان أحد هذه الموجودات فهى إذن تعلم أعظم الكمال الذى استفاده الإنسان من الأول وهو السعادة. الحكمة تعطى السعادة، والتعقل يعطى الوسيلة اليها. فهما متعضادان فى تكميل الإنسان. ولماذا يكون كمال الإنسان مستفاداً من غيره؟

وبالنسبة للحكمة الالهية السبب الأول علة كل الموجودات والأسباب، أول بالحقيقة، قائم بذاته، مكتف بذاته، ليس جسماً ولا فى جسم. لا يشاركه أحد من الموجودات إلا فى الاسم فقط. واحد ولا كمال أزيد منه، ومصدر كمال الموجودات، لا يوجد وجود أتم منه، ومصدر تمام الموجودات. لا حقيقية أكبر منها، ومصدر حقيقة الموجودات. فهل يوجد تفاضل بين العلوم من حيث هى علوم أم أن التفاضل فى موضوعات العلم طبقاً لمستوياتها؟ والعناية الالهية تطوير للعدل والجود عند المتكلمين. وبها اعتقادات خاطئة مثل أن عناية الله بخلقة مثل عناية الملك برعيته ومصالحهم من غير مباشرة لأمر واحد ولا توسط بل هناك واحد يقوم بما يوحيه الحق والعدل، لا فرق فى ذلك بين الله والرئيس، والنبى والامام. ومثل أن عناية الله مباشرة، فيتولى واحدا واحداً دون وكالة وإلا كانوا شركاء في تدبيره، وبالتالى يكون هو المتولى للقبائح، مما يدل على رفض الأشعرية مسؤولية الله عن القبيح. فأفعال الله كلها عدل وليس فيها جور. وفاعل الشئ فى الزمان لا يؤجل إلا لعائق ويكون أصلح أو خيراً وليس بأصلح أو شر(١). ويصف الفارابى أسباب الخير والشر فى الأفعال. ويكون السؤال: وهل الصانع له القدرة على إزالة الفساد؟ لو كان كذلك فليس وقوعه أولى من عدم وقوعه.

غاية الفارابى من تحديد هذه المصطلحات هو تصحيح الأخطاء الشائعة الموروثة من المتكلمين بعد أن تحول الكلام إلى الفلسفة مع مزيد من التنظير للموروث، من التصور الكلامى لله إلى التصور الفلسفى للموجود الأول.

٥- **الخير والشر**. ثم ينتقل الفارابي من "لاهوت الأخلاق" إلى "أنطولوجيان"

---

(١) الفارابي: فصول المدنى ص ٥٤/٦١-٦٢/٨٨-٨٩/٩١-٩٢، الفقرات ٣٧/٥٢-٥٣/٨٤/٨٧.

الأخلاق، ويعرف الواجب والممكن والمستحيل، الوجود (الجوهر) والكمال والنقص، الخير والشر والطبيعى، كما يفعل فلاسفة الوجود. وبلا مقدمات تظهر مجموعة من الفقرات فى الالهيات والطبيعيات وكأن موضوع الأخلاق لم يتغير مثل أقسام الوجود الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل التى يتحد فيها العقل والوجود.فهى أحكام العقل وأقسام الوجود فى آن واحد. فالوجود ما يمكن أن يوجد وألا يوجد وهو الممكن، وما لا يمكن أن يوجد اصلاً وهو المستحيل الأصلى، وما لا يمكن إلا أن يوجد، وهو الواجب بصيغة النفس المزدوج. الأساس هو الوجود ثم العدم ثم الامكان أو الحال كواسطة بين الوجود والعدم، وهى المفاهيم الأساسية فى علم أصول الدين في المبادئ العامة منذ العقيدة النظامية فى القرن الخامس مستقاة من علوم الحكمة. وقد تكون هذه القسمة طرفين ووسط، أساس نظرية الفضيلة كوسط بين طرفين.فالموجودات ثلاثة: ما لا يمكن أن يوجد وألا يوجد وهو النقص (الممكن) وما لا يمكن أن يوجد فى حين ما وأن يوجد فى حين آخر (المستحيل)، وما لا يمكن أن يوجد أصلاً وهو الكمال (الواجب). فتتحول مقولات العقل والوجود الثلاث، الواجب والممكن والمستحيل، إلى مقولات الأخلاق بين لكمال والنقص. والممكن قد يكون على الأنقص أو على التساوى أو على الأكثر، طرفان ووسط طبقاً لمراتب الكمال فى الحياة الخلقية.

ويمكن الانتقال من "أنطولوجيا" الأخلاق إلى "الأنطولوجيا" العامة. فالموجودات ثلاثة أقسام: الأجسام الهيولانية، والأجسام السماوية، والأجسام الروحية البريئة من المادة. كما يمكن قسمة الواجب قسمين، ما يوجد فينا ولا يمكن غير ذلك مثل الموجودات السماوية من الموجودات المادية، وما يوجد لا فى وقت أصلاً مثل الموجودات الروحاينة. وكل قسم تابع لجوهره وطبيعته. وأحياناً تكون القسمة رباعية بقسمة الممكن إلى قسمين على التقابل بعد إدخال أحد القسمين فى الزمان كى يصبح واجباً خلقياً: ما لا يمكن أن يوجد وألا يوجد (الممكن)، وما لا يمكن إلا يوجد حينا ما (الواجب فى الزمان)، وما لا

يمكن أن يوجد أصلاً (المستحيل)، ولا يمكن إلا يوجد أصلاً (الواجب) (١).

والعدم نقص فى الوجود وكذلك الاحتياج والشبه. وإن كان فى الإنسان مثله، فالإنسان يحتاج إلى أكثر من واحد. ومن ثم لا يمكن تصور الله بدون الإنسان عن طريق القلب أو التضاد. وكل ماله ضد فهو ناقص الوجود، وله عدم زائل مفتقر فى وجوده. إلى غيره. وما لا عدم له لا ضد له وكأن التضاد نقص مع أنه قد يكون كمالا تنظيراً للموروث الأصلى ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت السماوات والأرض﴾.

ثم يتم الانتقال من أنطولوجيا الوجود العام إلى أنطولوجيا الأخلاق فى تعريف الخير والشر. فالشر غير موجود أصلاً ولا فى أى شئ فى هذا العالم على عكس أنطولوجيا الأخلاق مثل الخطيئة الأولى والأخلاق البوذية وآلام البدن والنفس والديانات الثنوية فى فارس التى جعلت الشر إلها يصارع الخير إلها ثانياً. وكل ما هو خارج إرادة الإنسان خير. والخير فى الكون من السبب الأول، نظام وعدل لا شر فيه. فالخير والشر إراديان.

والشر نسبى، كل شئ يبلغ به الشقاء بما فى ذلك الأفعال الإرادية، والشقاء فى مقابل السعادة. فهو شر ذاتى إنسانى عملى إرادى. والخير نسبى كذلك، كل ما ينفع فى بلوغ السعادة، والسعادة كفاية فى ذاتها وليست كوسيلة لبلوغ غاية أخرى. فهو خير إنسانى ومطلب خلقي ورغبة في الكمال. والخيرات ضروب: ما يقابله شر، وما لا يقابله شر أصلاً، فالخير أعم من الشر، والشر أخص منه. الخير أصل والشر فرع عليه.

لا يوجد خير أو شر فى الوجود. وليست اللذة خيراً وليس الألم شراً، فالوجود خير بالنسبة وشر بالنسبة، وكذلك اللذات والأذى. أما الوجود واللاوجود كخير أو شر فليسا موجودين فى شئ من العوالم الروحانية. كل شئ فى العوالم الروحانية والسماوية. أما. الممكنات الطبيعية فهى إرادية إما بالصورة أو بالمادة، إما على الأكثر أو على

(١) السابق ص ٧٨-٨٠، الفقرات ٦٨-٧٣.

الأقل أو على أو على التساوى. وكلها خير. كما هو الاستحقاق والعدل كما هو الحال عند المعتزلة.

كل فعل طبيعى إرادى به خير وشر، أما الأفعال الطبيعية بلا ارادة فهى خارج مقولتى الخير والشر[1]. وقد ظن قوم أن عوارض النفس خاصة النزوعية فيها شرور. وظن آخرون أنها القوة الشهوانية والغضبية. وظن فريق ثالث أنها القوة التى تكون بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والبخل ومحبة الكرامة. وكلهم غالطون. فالشر ليس من النفس لأن النفس صالحة للخير والشر. وليس الشر أولى من الخير. فاما أن تكون النفس خيراً أو شراً معاً وإما لا تكون شراً أو خيراً. وإذا استعملت فيما ينال السعادة تكون خيراً، وفيما ينال الشقاء تكون شراً [2]. وهذا نوع من التأمل غير المباشر والتوجه اللاشعورى من الموروث ﴿ونفس وما سواها ألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها وخاب من دساها ﴾.

رابعاً: الأخلاق الطبيعية والدينية (إخوان الصفا).

وإذا كان الفارابى هو خير فيلسوف الأخلاق والاجتماع فان إخوان الصفا هم فلاسفة الأخلاق تأسيساً لها من أدنى إلى أعلى، ابتداء من الأخلاق الجغرافية إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية إلى الأخلاق الدينية حتى الأخلاق الصوفية. ويبدو ذلك فى الخير. الجزء الرابع من رسائل إخوان الصفا العلوم الناموسية الالهية والشرعية". إذ تتضمن أسباب الشرور فى العالم، الطبيعة أم النفس، الموضوع أم الذات، الوجود أم المعرفة، وهى الأخلاق الطبيعية والكونية، وحرية الأفعال وهى الأخلاق الانسانية والرغبة فى الآخرة والثواب والعقاب وهى الأخلاق الدينية، وكيفية الدعوة إلى الله ومخاطبة النفس له وهى الأخلاق الصوفية [3].

---

(١) وذلك مثل الأخلاق عند كانط فى الفلسفة الغربي.

(٢) السابق ص ٨٠-٨٢، الفقرات ٧٤-٧٥.

(٣) الرسائل جـ٤ ص ٤٠-٥٣٨.

وهي في كل مراحلها أخلاق إنسانية يظهر فيها لفظ الإنسان كما هو الحال عند الفارابي لا تعتمد على العقل وحده أو الذوق وحده بل أيضاً عن الروايات عن الصحابة والأولياء والحكايات عنه واعتراض أحدهم على الله لماذا خلق وعلى الجدل القرآني كما هو في الحديث الشريف "وحج آدم موسى". وهو أضعف جزء في الرسائل لأنه صوفي خالص، يضع تقابلاً بين الحقيقة والشريعة، الحقيقة والطريقة.

ونظراً لتداخل كل شئ مع كل شئ تبدو الرسائل كلها أقسام الحكمة كلها المنطق والطبيعيات والالهيات قراءة أخلاقية. النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية ولو بأسماء مختلفة. فالمنطق يشمل الرياضة. والطبيعيات تضم الجسمانيات النفسانيات. والعقليات تعادل الالهيات. والعلوم الناموسية الالهية والشرعية تعادل المقامات والأحوال في الفلسفة الاشراقية. وهي نفس الأقسام الأربعة في "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا. والرسالة التاسعة من القسم الرياضي "تهذيب الأخلاق" تبدو فيها الرياضة مقدمة للأخلاق [1].

١- **الأخلاق الطبيعية (الجغرافية)**. وهي أخلاق البيئة التي تخضع لها الأمزجة الفردية والتكوينية العضوية طبقاً لأحكام النجوم.

فالأمزجة أربعة طبقاً للعناصر الأربعة: الأرضي، والناري، والمائي، والهوائي. وهي الأخلاق الأرضية التي تتحكم فيها الطبيعة "البيولوجية". يعطي الاخوان تفسيراً مادياً للأخلاق عن طريق الأمزجة وإن كانت حركات الكواكب هي التي تؤثر علة تركيب الأفلاط فتسيطر الخرافة على العلم كما يسيطر الأعلى على الأدنى. وهناك الأخلاق الفلكية أي أثر النجوم والأفلاك في الاخلاط ثم في السلوك. فالسماء تتحكم في الأرض، والحتمية الكونية تحتوي الحرية الانسانية. الطبيعة المريخية تؤدي إلى التعصب والجدل. والطبيعة المشترية تؤدي إلى الزهد والورع. وماذا عن باقي الأفلاك العشرة؟

---

(١) السابق جـ١/٩/٣٥٨/٣٦٤-٣٧٣.

وتختلف أخلاق الناس طبقاً للطبيعة الأرضية والطبيعة الفلكية من أعلى إلى أدنى على خمسة وجوه: أخلاق الجسام والمزاج وهى الأخلاق البدنية، واخلاق البلدان وخصبها وهى الأخلاق الجغرافية والنشوء على دين الأباء والمعلمين، وهى الأخلاق الاجتماعية أو التربوية، وأخلاق النجوم وهى الأصل، وتنقسم إلى أخلاق قدرية سماوية وفلكية، وأخيراً العقائد وهى الأخلاق الدينية (١).

وتتوالى هذه الثنائيات على كافة المستويات، العضوية مثل الحياة والموت، الشبابية والهرم، النوم واليقظة، المرض والصحة، والنفسية مثل العلم والجهل، التذكر والغفلة، العقل والحماقة، والأخلاقية مثل الفجور والعفة، البخل والسخاء، الجبن والشجاعة، الألم واللذة، والاجتماعية مثل الصداقة والعداوة، الفقر والغناء، الخير والشر، الخوف والرجاء، الصدق والكذب، الحق والباطل، الصواب والخطأ، القبح والحسن.

وبالمثل للحرية الانسانية الأخلاق نوعان: جبلة بسبب الأخلاط والأمزجة أو البيئة أو النجوم، ومكتسبة بالتعليم. والجبلة هى الأخلاق المطبوعة وهى الأصل، والأخلاق المكتسبة هى الفرع.

وهى أخلاق جبرية كونية أو طبيعية أو اجتماعية مثل العقائد الجبرية فى علم الكلام اعتماداً على بعض الأحاديث مثل: "السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"، فى النحس واللاسعادة، وربط ذلك بالأفلاك تحت تأثير الخرافات الشعبية. تبين أثر الجغرافيا على السلوك أولاً قبل أن تجمع بين الوطنية والروحية، المادية والاشراقية. لا فرق بين الطبع والاكتساب، بين الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية (٢).

---

(١) تحيل الرسالة الأولى فى الآراء والديانات إلى هذه الأخلاق الكونية لعدة فصول منها ٢٩ – فصل فى بيان قول القائلين أن أسباب الشرور فى العالم بالعرض لا بالقصد ٣٠- فصل فى بيان قول كمية أنواع الخيرات والشرور فى هذا العالم. ٣١- فصل فى بيان القصد الأول والقصد الثانى على قول الحكماء. ٣٢- فصل فى بيان الشرور التى تنسب إلى النفس الانسانية من جهة أحكام الناموس ص ٤٧١-٤٨٠.

(٢) السابق جـ١/٩/٣٣١-٣٣٥.

واختلاف الاخلاق ليس للمزاج ولا للقرانات للأفلاك والمواليد طبقاً لها. فهذه حتمية كونية تمحى مع المسئولية الفردية وأفعال الاختيار.

أخلاق الدنيا بالطبيعة، وأخلاق الآخرة بالاكتساب. الأولى بالفطرة والثانية بالجهد. والسؤال هو: لماذا لا يكون العكس صحيحاً، اختيار الدنيا بالارادة، والذهاب إلى الآخرة باندماج الروح خاصة إذا كانت الطبيعة خيرة؟ ولماذا لا يكون كلاهما طبيعة أو كلاهما حرية دون الوقوع فى نظرية تطهرية متشائمة فى الطبيعة ومتفائلة للروح والتى عندها تنتفى المسئولية والجزاء؟ ما دامت الأخلاق فى الجبلة فلا مسئولية ولا حساب. لا فرق بين الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية والحتمية الدينية.

وأخلاق الاكتساب منها ما يحكم عليها طبقاً للقاموس وطبقاً للعقل أى وجود معيار للحكم على أخلاق الارادة الحرة. ومن هذا التقابل الثنائى بين الطبيعة والاكتساب انقسمت أخلاق النفوس أربعة أقسام: المكتسبة بالعادة، العلوم التعليمية، الآراء المعتقدة، والأعمال المكتسبة للاختيار والارادة. وهى قسمة غير دقيقة، أطرافها العادة والاختيار، ووسطها الرياضيات والعقائد. وربما الرابطة بينهما البرهان، حضوراً فى التعاليم وغياباً فى الاعتقاد. الطرفان عمل والوسط نظر.

والنفوس ليست صفحة بيضاء كما يقول الاخوان لوجود الأفكار الفطرية والنور الطبيعى وإلا تحولت الطبيعية إلى مجرد انفعال والاكتساب إلى فعل وكما أصبح الإنسان البالغ العاقل قابلاً على المعارضة والمقاومة لما يكتسبه من المجتمع. وإذا كانت الأخلاق طبعاً وعادات فان أعمال الناس فى ظاهر أمورهم تكون بحسب أخلاقهم التى تطبعوا عليها أو بحسب عاداتهم التى نشأوا فيها أو بحسب آرائهم التى اعتقدوها دون أن يقلل ذلك من شأن حرية الأفعال.

بل إن الشعائر لها رموز كونية. فالبيت وسط الجرم مثل الأرض وسط العالم، والطواف دورات الأفلاك، والمصلون الكواكب الثابتة، والحجاج الكواكب السيارة، ورجوع الحجاج رجوع النفوس. وتطابق الاشخاص الفلكية الثابتة الموجودة الدائمة

الدوران مع الاشخاص السفلية الكائنة. وهى دلالات كونية مثل دلالات الصوفية [١].

وليست الشعائر فقط رموزاً كونية بل هى أيضاً عمليات، الودة بالربح أو الخسارة تحت أثر المجتمع التجارى وأخلاق التجار. وهو كذلك فى كل دين، فى اليهودية قبل أن تحولها المسيحية إلى شعائر روحية خالصة، انتقالاً من ملكوت الأرض إلى ملكوت السماء. وقد حاول أبو حيان ذلك من قبل فى تأويل مناسك الحج العقلى إذا ما ضاق الفضاء عن الحجة الشرعية.

ويمكن تأويل مناسك الحج على نحو اجتماعى. كنوع من الحلول الوسط مع ديانات العرب قبل الإسلام والارتباط بها والتواصل معها قبل أن يحولها إخوان الصفا إلى دين العشق والمحبة اشتقاقاً من لفظ الخليل.

٢- **الأخلاق الفردية والاجتماعية**. وتشير عديد من الرسائل إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل حرية الأفعال وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق والزهد والسعادة والصداقة [٢].

والسعادة أربعة أنواع طبقاً للقسمة العقلية الكاملة للسعداء وهم الأشقياء فى الدنيا والآخرة، السعداء فى الدنيا أشقياء فى الآخرة، والأشقياء فى الدنيا سعداء فى الآخرة. والسعداء فى الدنيا والآخرة طبقاً لأحكام التكليف المحرم والمكروه والمندوب والواجب دون الحلال وكأن الأخلاق ليست فى وجود العقل الطبيعى نفسه، أخلاق الوجود [٣]. فما يهم الأخلاق هو التطهرية الثنائيات المتعارضة مثل الواجب

---

(١) الرسائل جـ٢/٦/١٣٨-٢٤٣.

(٢) تضم بعض فصول الرسالة الأولى فى الآراء والديانات موضوعات الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل ٤٠- فصل فى مسألة الجبر ص ٤٩٨ -٥٠٠.

(٣) السعداء:
- السعداء فى الدنيا والآخرة
- الأشقياء فى الدنيا، السعداء فى الآخرة
- السعداء فى الدنيا، الأشقياء فى الآخرة
- الأشقياء فى الدنيا والآخرة

الأحكام:
- الواجب
- المندوب
- المكروه
- الحرام

والمحرم، والمندوب والمكروه. والسعادة أفضل شئ يرزقه الإنسان وهى فى الخارج أو فى الداخل. والخارج المال أو الأصدقاء. والداخل هو الجسد، المال والصحة، أو النفس، حسن الخلق والذكاء. والأقران مثل الزوجة والصديق والولد والأخ والأستاذ والمعلم والصاحب والسلطان [1]. المعلم قبل النفس. والمعلم الذكى أحد أسباب السعادة. إلى هذا الحد يتم رفع المعلم والأستاذ والصاحب بمنزلة الأخ والزوجة والولد. والسؤال هو: هل الملم الرشيد هو بالضرورة العالم بالغيبيات، المعاد والآخرة؟ وهل السلطان صديق أم عدو؟

ينقد الاخوان العلماء المزيفين المتشبهين بأهل العلم والموالين لأهل الدين الجاهلين بالفلسفة والشريعة وادعاء النظر فى خفيات الأمور، وهم لا يعرفون أنفسهم التى هى أقرب الأشياء لهم، ولا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون فى الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس، المشهورة فى العقول، ثم ينظرون فى الطفرة والجزء الذى لا يتجزأ وغيرها من الأمور المتوهمة التى لا وجود لها فى الهيولى وهم شاكون فى الأشياء الظاهرة الجلية. ويدعون المحالات بالمكابرة والحجاج، كذابون على الأنبياء ينتحلون ولا يتحققون، يدعون ما لا يعرفون، يتكلمون فيما لا يحسنون، ويهيمون فى أودية ما يتوهمون، ويقولون ما لا يفعلون توجهاً من وصف القرآن الكريم للشعراء. وهم علماء الكلام والنفوس.

وأخلاق الشياطين ثلاثة: كبر إبليس، خلاق العجب والأنفه، وحرص آدم، أخلاق الهلع والشح، وحسد قابيل، أخلاق الحق والغل. هذه الخصال الثلاثة هى أصول الشرور

---

(١)



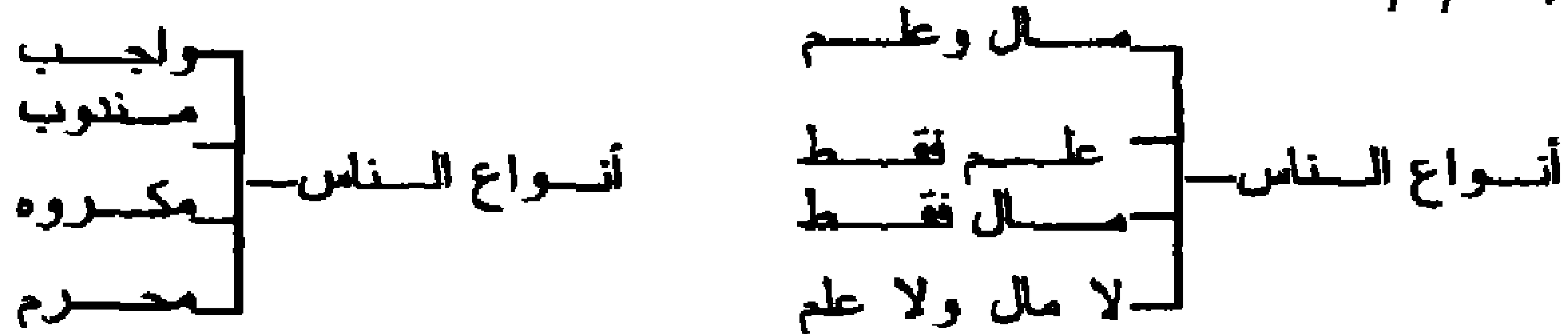
وأمهات المعاصي. لا تجتمع في شخص واحد بل تتوزع في عدة أشخاص (١).

وقد تكون أخلاق الطبيعة مواهب من الله. وهي نوعان: جسمانية مثل المال، ونفسية مثل العلم. والناس على أربعة أنواع في طلب المواهب كما هم في طلب السعادة: لا مال ولا علم، مال فقط، علم فقط، مال وعلم. وهي علم مع مال ومال مع علم، ومال فقط مع علم فقط، والتوسط بين الأطراف. وهي نفس البنية الرباعية لأحكام التكليف المحرم والواجب والمكروه والمندوب وإسقاط المباح (٢).

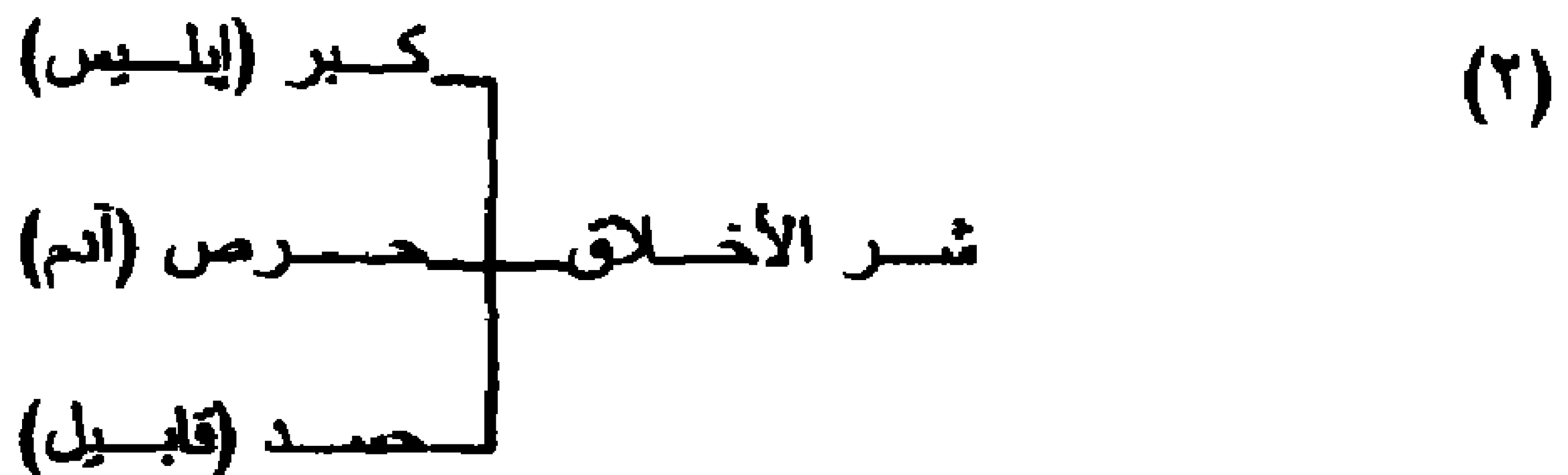
وبكل مرتبة طريقة في الدعوة إليها حتى يمكن الوصول إلى الدعوة الكاملة، تكامل المال والعلم (٣). من ليس له مال ولا علم نفسه ذكية، جميلة الأخلاق، سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راضي بما قسم الله له. وهو العامي الذي على الفطرة الذي يرى الأخلاق في ضرورة اتفاق العلم والعمل عند العالم لأنه يأخذ بالقدوة. وقد يوجد أقوام علماء متفلسفون يصنفون الكتب في تحسين الأخلاق ويأمرون الناس بها وهم أسوء الناس خلقاً. ومن له مال دون علم يضم أحداً ممن رزق العلم حتى يكتمل المال بالعلم. ويجتمع الكمال في شخصين متعاونين. ومن رزق العلم فقط دون المال يصبر حتى يأتي الفرج. فالعلم مكتف بذاته وليس كالمال الباحث عن العلم. ومن أوتي المال

---

(١) الرسائل جـ١/٩/٣٥٠-٣٥٧.



(٢)



(٣) وهو معنى البيت الشهير لأحمد شوقي

بالعلم والمال يبني الناس ملكهم ∴ لم يبن ملك على جهل وإقلال.

والعلم يبحث عن المحروم منهما ليدله عليهما. ويشكر الأربعة الله على ضم أحد الاخوان إليهم دون أن يمن على المحرومين من أحدهما أو كليهما [١].

وما يحتاجه الأخ أربعين خصلة تجتمع فى واحد أو فى أربعين شخصاً، فى كل منهم خصلة ومجتمعون على قلب رجل واحد. ويمكن جمعها فى أربعة مراتب توازى أربع مراحل العمر. الأولى الأبرار الرحماء، ويمتازون بصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور. ولهم القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات مثل ذوى الصنائع. ويحصل عليها الإنسان فى سن الخامسة عشر. والثانية الأخيار الفضلاء بما لديهم من قوة النفس، ذوو السياسات ومراعاة الاخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض من خلال القوة الحكمية الواردة على القوة الناطقة. ويبلغ الإنسان هذه المرتبة وهو فى سن الثلاثين. والثالثة الفضلاء الكرام، وهم الملوك ذوو السلطان والأمر والنهى بما لديهم من قوة ناموسية. ويبلغها اللانسان فى سن الأربعين. والرابعة وهم الأنبياء أصحاب التسليم وقبول التأييد لكل الاخوان، أصحاب القوة الملكية، المعاد والمعراج والقيامة والبعث والنشر والحساب والميزان والصراط. ويبلغها الإنسان فى سن الخمسين [٢].

ويمكن الاعتراض على هذه الأخلاق بأن الدعوة إلى الفتوح للذى ليس له علم ولا مال دعوة إلى الرضى والاستكانة دون حث على المطالبة والتغير نحو الكمال. ولا يخلو الأمر من تأويل رمزى للأعداد. فالأربعون عدد رمزى ﴿وواعدنا موسى أربعين ليلة﴾. كما أتت النبوة فى سن الأربعين فى المرتبة الثالثة.

والمطلوب من الموحدين أربعة خصال: الإقرار بحقيقة الأمر، والتصور له بضروب الأمثال للوضوح والبيان، والتصديق له بالضمير والاعتقاد، والتحقيق له بالاجتهاد والأعمال. وتتدرج هذه المراتب فى علم أصول الدين فى قضية الإيمان والعمل

---

(١) الرسائل جـ٤/٥٦.

(٢) السابق جـ٤/٥٢-٦٠.

بين الداخل، التصديق والوجدان، والخارج، القول والعمل[1]. وهى تعادل منازل المقربين بالقرآن وكتب الأنبياء وإخبارها بالغيب. الأول مقر بلسانه غير مصدق بقلبه وهو القول. والثانى مقر بلسان مصدق بقلبه دون معرفة المعانى والبيان، وهو القول والوجدان دون المعرفة والعقل. والثالث المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل دون القيام بحقه وهو الجمع بين اللسان والقلب والعقل دون الفعل. والرابع، المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل والقائم بحقيقة وهو الجمع بين القول والوجدان والعقل والفعل. وهو ما يطابق أربعة مراتب أخرى للمؤمنين. الأولى قوة النفس والنهوض من الجسد. والثانية النشاط فى طلب الخلاص من الهيولى، جهنم النفوس. والثالثة الرجاء والأمل بالفوز بالنجاة مفارقة النفس للجسد. والرابعة الثقة بالله واليقين بتمام الأمر.

وأخيراً يركز إخوان الصفا على الصداقة، موانعها وكيفية اكتسابها ومعاشرة الاخوان. ما يمنع من الصداقة تراكم الجهالات، ورداءة الأخلاق بحسب الجهالات المتراكمة،وفساد الآراء حسب الأخلاق الرديئة منذ الصبا، وسوء الأعمال بحسب الآراء الفاسدة كل مرتبة عليا قائمة على المرتبة الدنيا. وكل مرتبة دنيا تتجة إلى المرتبة العليا. والبداية بالمعرفة وتصفية النفس من الجهالات.

وهناك أربعة جهالات مانعة من الصداقة: الجهة وكيفية انبعاث النفس، والجهل بسبب ربط النفس بالجسد، والجهل بكيفية ربط النفس، والجهل بالفرق بين النفس والجسد. المانع من الصداقة فى كل الموانع هو الجهل بصلة النفس بالبدن التى يسميها الاخوان "ربط" فى لفظ مادى حسى، وما دامت لا تعرف النفس كيف تفارق فلا خلود ولا فوز.

وتتم معرفة النفس قبل معرفة العالم كما هو الحال فى العبارة الشهيرة للسيد المسيح "ماذا تربح لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟".

وكل إنسان مركب من جوهرين: الجسد، وهو لحم وجلد وعظم وعصب وعروق، والنفس وهى جوهرة سماوية، روحانية نورانية، علامة إدراكه لصور الأشياء. وهى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ ٥ الإيمان والعمل والأمانة ص ١٠ – ١٤.

ثنائية حادة بين النفس والجسم نظراً لوجود عناصر متوسطة بينهما مثل المخ والأعصاب. ليس السؤال كما يرى الاخوان كيف يتم خلاص النفس من هذا الجسد بل كيف يتم بقاء النفس فى هذا الجسد. هذا هو تحدى العصر، البقاء وليس الفناء.

والأسباب التى تمنع من الصداقة إما أن تكون سبباً غير مفقود فيقطع أو علة غير موجودة فتوجد. فهى أسباب خاضعة للتغير الاجتماعى وليست ثابتة جوهرية دائمة [(١)].

وأكبر مصيبة سوء اختيار الاخوان. فمن الناس من لا يصلح للصداقة على الاطلاق. وهم الأصدقاء المزيفون أصحاب الخصال السيئة، الطرف الثانى فى الثنائيات المتضادة، من يتشكل بشكل الصديق، ويدلس بالموافقة، ويظهر المحبة والبغضاء فى صدره وضميره. والسؤال هو: ألا يمكن الحب والصداقة بين الضدين للتكامل. فحب النقيض للنقيض حياة، وحب الشبيه للشبيه ملل.

إنما الأصدقاء هم أصدقاء الخير الذين يؤثرون الصديق على كل شئ، الأهل والولد، طبقاً للتوجيه اللاشعورى للموروث ﴿ يا أيها اللذين آمنوا لا تلهكم أموالكم وأولادكم عن ذكر الله﴾. وهؤلاء هم الذين يتم التمسك بهم. ولا تتم الصداقة بين مختلفين بالطبع لعدم اجتماع حفظه حتى لا يتحول إلى عدو. وإذا أحسن الصديق فلا يجب الامنان عليه حتى لا يصيبه الكبر [(٢)]. واكتساب الصديق أصعب من اكتساب المال. فالتعامل مع البشر أصعب من التعامل مع الأشياء.

---

(١) الرسائل جـ٧/١٦٨-١٦٩.

(٢)
خير / شرير — شكور / كفور — أمين / غدار — حليم / سفيه — سخى / بخيل — شجاع / جبان
ودود / حسود — عفيف / فاجر — صبور / جزوع — قنوع / شره — سلس / شموس — لطيف - رقيق / فظ - غليظ
عاقل / أحمق — عالم / جاهل — محب / مبغض — موافق / مخالف — مخلص / منافق — ناصح / غاش
متواضع / متكبر — صديق / عدو — مؤمن / زنديق — عارف / مفكر — مقبل / مدبر

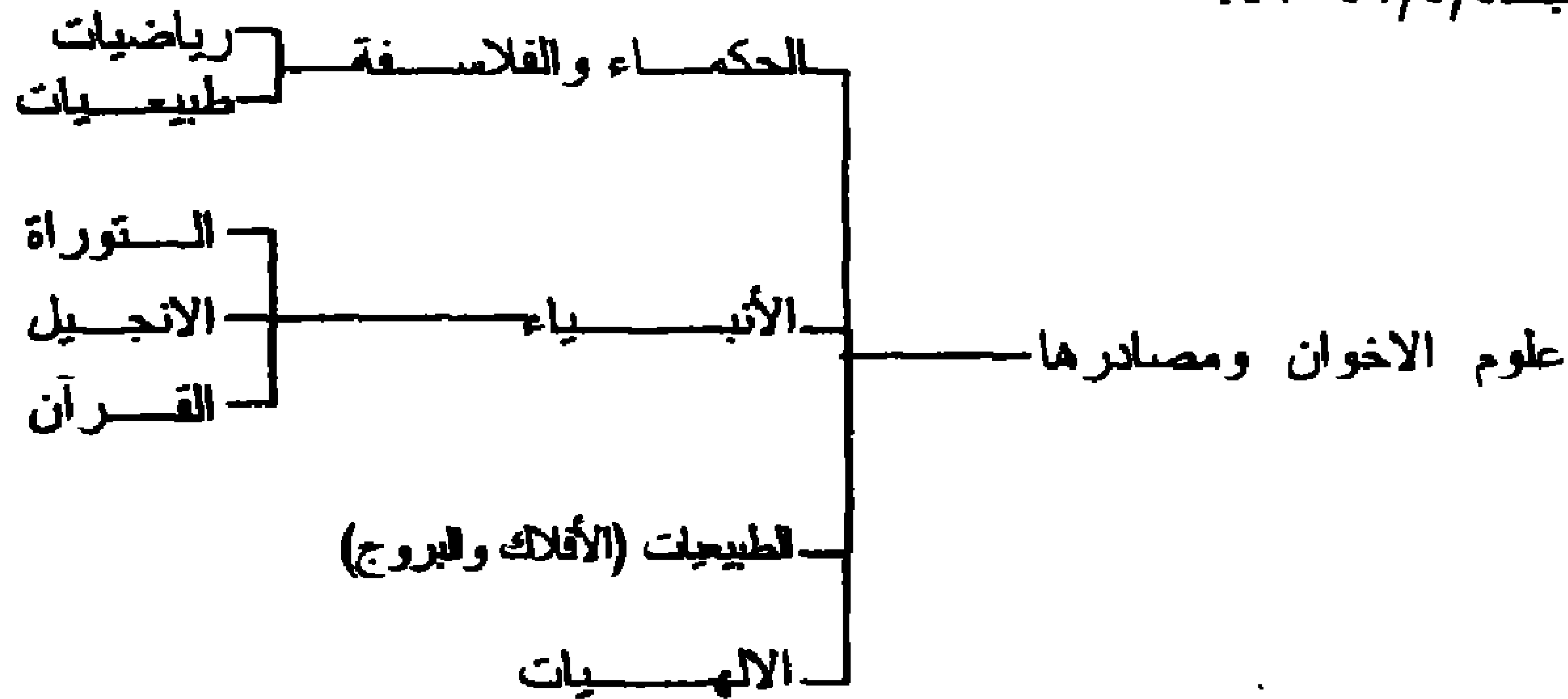
ولابد من معرفة الصديق أو الأخ، اعتبار أحواله، وتعرف أخباره، وتجربة أخلاقه، والسؤال عن مذهبه واعتقاده كما هو الحال فى رسائل "الصداقة والصديق" لأبى حيان. الأصدقاء على أنواع فى ثلاث وعشرين ثنائية. ويصعب تطبيق هذه البنية الحسابية على الأفراد (١).

وفى رسالة "معاشرة الاخوان" يصف الاخوان كيف يعاشر الاخوان بعضهم بعضاً فى مجلسهم للدراسة. وهم أشبه بالخلية أو الجماعة المغلقة فى أماكن وأوقات معلومة لا يخالطهم غيرهم. وللكتب النفسية الأولوية على باقى الكتب فى الحس والمحسوس، العقل والمعقول، وأسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية والمعانى الشريفة والعلوم الرياضية الأربعة. وباختصار ضرورة معرفة العلوم وعدم هجر أى كتاب أو التعصب إلى أى مذهب لأن الفلسفة شاملة حسا وعقلاً، ظاهرا وباطنا، جليا وخفيا. وكلاهما تجليان للوحدانية(٢). ويلاحظ على علوم الاخوان ومصادرها جعل الكتب الطبيعية والالهية مصدرين مستقلين مع انهما قسمان من علوم الحكمة، ووضع الحكماء والفلاسفة، ومرة كعلم مستقل، وجعل موضوعات رسالات الأنبياء غيبية، أسرار وملائكة وأساطير وقرانات وأدوار وحسابات، وميزان وصراط وبرزخ وليس مصالح الناس وأمور معاشهم.

والاخوان لا يكفرون أحدا على عكس الخوارج. والناس كثيروا التلون إلا الاخوان. صداقتهم قرابة رحم. يعيشون معا، ويرثون بعضهم لأنهم نفس واحدة وأجسام

(١) السابق جـ٤/٤٤-٥٢.

(٢) السابق جـ٤/٤/٤١-٤٢.



متفرقة. وهم الأعوان على أمور الدنيا، أعز من الكبريت الأحمر.

٣- **الأخلاق العقائدية**. وتضم الأخلاق الدينية، الأخلاق العقائدية وأثر العقائد الصحيحة على الأخلاق الحسنة، والعقائد السيئة على الأخلاق القبيحة، كما تضم الأخلاق الدينية وهى مجموعة القيم الدينية الشبيهة بمقامات الصوفية مثلا الإيمان بالقضاء والقدر والصبر والتوكل والإخلاص والطاعة. وأخيراً تضم أيضاً الأخلاق الشرعية أخلاق العبادات. والآراء الفاسدة نوعان من شياطين الجن، الآراء السرية، وشياطين الأنس، ألفة الآراء العلنية. هناك صلة بين الأخلاق والعقائد. فالعقائد ضمن خمسة أسباب لاختلاف الناس فى الأخلاق مع أحكام النجوم، والتربية والأخلاط والبيئة الجغرافية. وهى أقل عمومية من الأخلاق الإنسانية العامة التى تتجاوز العقائد والديانات وأكثر خصوصية من الأخلاق الدينية التى تشمل الفلسفة والتصوف والأصول. الاعتقاد يمثل النظر، والأخلاق العمل. ويقوم العمل على النظر كما يؤثر النظر فى العمل. والمقال المشهور على ذلك قصة المجوسى مع اليهودى الذى يؤمن بالأخلاق الملية فى مقابل الأخلاق الإسلامية من نوع الأخلاق العامة التى تتجاوز الأخلاق الطائفية (١).

للعقائد أثر حسن أو سيئ على النفس وبالتالى فى السلوك. ولا يخصص الاخوان لذلك فصولاً خاصة أو أقساما أو فواصل. ويقدمون عدة نماذج لذلك مع أنها كثيرة لا يمكن إحصائها. تتعلق بوجود الله والإمامة، ذات وصفات وأفعال، والنبوة والمعاد والحشر، والإيمان والعمل.

فاذا كان صاحب القول بقدم العالم دون صانع أو مدبر سعيداً فلماذا يخاف الموت ويندم فى الآخرة ويشهد الحسرة والندامة والخسران؟ وإن كان شقياً وأسوء حالاً وشقاء فى الدنيا والآخرة. ولا يدرى المؤمن الذى يقول بصانعين أين الخير لفعله وأين الشر

---

(١) وهى قصة صديقين، مجوسى ويهودى ورحلة واحدة تنازل عنها المجوسى لليهودى حباً فى الإنسانية واستأثر بها اليهودى تمسكاً بالأخلاق الطائفية حتى كاد المجوسى أن يهلك لولا الدعاء والاستنجاد بالإرادة خارجية، الرسائل جـ١/٩/٣٠٧-٣١١.

لتجنبه فيعيش حيرانا. والقولُ بأن النارى والاله والروح القدس مختلقة اليهود، وصلبت ناسوته فذهب لاهوته، وترك مخز، ولا يثير فى النفس الغليظة القاتل والحنق على المقتول، وحزناً وغماً يبقى طول العمر معذباً مؤلماً مشتهياً الانتقام فيموت بحسرته.

ويمكن للملحد الرد على ذلك والانتهاء إلى العند. صحيح أن هناك أثاراً نفسيا للاعتقادات الفاسدة وأخرى حسنة للاعتقادات الصحيحة ولكنها ليست عقاباً أو ثواباً بل هى مجرد نتائج طبيعية للعمل فى أسس النظر. ويستعملها الاخوان فى خطاب إنشائى ترغيبى أو ترهيبى ينقصه الدليل فى أغلب الأحيان (١).

فقد يعطى القول بقدم الحالة الإحساس بالأبدية،فلا انقطاع قبل الخلق ولا بعد الموت. هذا العالم باق، ومن ثم ضرورة العمل فيه والالتزام به. هذا ما قد تسببه نظرية الخلق من الإحساس بالعدمية والفناء وأن الإنسان فى هذا العالم مجرد عابر سبيل(٢). والقول بالهين هو إقرار واقع الإيمان الشعبى بصراع قوى الخير والشر فى الإنسان. والعقل قادر على التميز بين الخير والشر. ولماذا لا يكون البقاء فى الدنيا من خلال الأثر الحسن والعمل الصالح دون خوف من الموت ما دام الإنسان قد أبدع وأدى الأمانة وحقق الرسالة التى تستأنفها الأجيال التالية؟ وموت الاله هو رمز للعدمية وقلب القيم والقضاء على المشاكل فى النفس الإنسانية والذى ينتهى إلى تحليل مثل البشر كما تفعل اليهود الآن، وإباحة كل شئ بلا قانون إلا القوة كما يفعل الغرب الحديث (٣).

أما إنكار البحث والنشور والقيامة والحساب ولقاء الرب ورجاء الآخرة وخوف العاقبة يجعل الإنسان طول عمره فى طلب الدنيا (٤). وأفكار المجازاة بعد الموت والآخرة

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع. المجلد الثالث: الإبداع، الجزء الثانى الحكمة النظرية. الفصل الثانى، الطبيعيات والالهيات.

(٢) وهذا ما فعله كانط فى "الدين في حدود العقل وحده" انظر: قضايا معاصرة جـ٢ في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦ ص١٣١-١٧٠.

(٣) وهذا هو معنى قول نيتشة "إن الله قد مات".

(٤) السابق جـ٤/٢/٥١٩-٥٢٧.

بعد خراب السماوات والأرض، وأفكار الترغيب والترهيب وقد ركبها الله فى طبيعة البشر، فالمرغوب مرهوب، عاجل حاضر فى الحواس، وأجل غائب فى الوهم يقلل الرغبة فى الثواب على الأعمال والرهبة والخوف من العقاب على السيئات. ومن ثم فلا رهبة ولا استحقاق. فمن لا يؤمن بالحساب فى الآخرة يكون شرها فى الدنيا.ويمكن لغير المؤمن بهذه الطريق القول بأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا أصبح الإنسان أجيراً كعبد السوء[1]. ويمكن الحصول على الكمال فى الدنيا، وهو كمال إنسانى فى حدود القدرة الإنسانية وليس خارجها. والأمل والإحساس به هو المستقبل كبعد شعورى[2]. هناك جزاء فى الدنيا حتى ولو كان نهاية الإيمان من علامات الساعة، ويمكن للإنسان أن يعيش فاضلاً دون ترغيب أو ترهيب. والحواس أصدق من الوهم الذى ما هو إلا قياس الغائب على الشاهد. ومع ذلك يمكن الاشتياق إلى عالم آخر يسوده العدل إن لم يحدث فى الدنيا فأنه يعطى أملاً كبيرا فى حدوثه فى عالم آخر. فالحياة ممتدة، والتاريخ أوسع من الماضى والحاضر ويمتد إلى المستقبل.

ومن الاعتقادات الفاسدة الاعتقاد بأن عذاب الكفار غيظ وضيق، كلما احترقت أجسادهم عادت الرطوبة لتحرق مرة أخرى تشفياً.وهو إساءة الظن بالله وجعله خالياً من الرحمة والشفعة ومملوءة بالشدة والقسوة مثل الصادى. وأهل الجنة أجسادهم لحمية، أجسام طبيعية قابلة للتغير والاستحالة والآفات فينتظرون النعيم الحسى. وهى اعتقادات النساء والجهال والصبيان فى مقابل العقلاء والحكماء وبالرغم من الإجماع بأن العقل والنقل شئ واحد. لذلك مسموح للعقلاء بالتأويل. وهذه عقائد شعبية، تصور عذاب الله تشفياً وحنقا والتذاذاً بآلام البشر. كل ذلك خيال شعبى وتفسير حرفى وتشبيه إنسانى يستلزم تفسيراً معنوياً كما يفعل الفلاسفة وعودا إلى أصلها فى التجربة البشرية كما يفعل علماء النفس والصوفية. وهذا ينطبق على أهل الجنة وأهل النار على السواء، وربما بقايا من عقائد مصرية قديمة فى ضرورة الجسد بعد الموت للنعيم والعذاب. ويرى الاخوان أن

---

(١) هذه هى الأفلاك عند كانط وجويو.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع: النبوة والمعاد ص ٣٢١-٣٤٤.

الحكمة فى عذاب النفوس كفارة لذنوبهم أو رياضة لنفوسهم أو بياناً لفضل الله ونعمته وهو تبرير لآلام وقبولها لا يختلف عن الإيمان الشعبى.

وهناك عقائد أخرى تتعلق بالعمل مثل عداوة إبليس للناس فيفعلون دون أمر الله. يخلق فى الإنسان حقداً على جزء من خلقه، ويناصبهم العداوة والبغضاء. وإن لم يستطع النيل منه بقى طول عمره مغتاظا متألماً معذباً بل كافرا بالخلق وتنصيب إبليس عدوا له. وذلك يعنى إغفال الحرية الإنسانية والشمولية على فعل الخير والشر وتعليق ذلك على "شماعة" إبليس. وإذا كانت هذه الذريعة صحيحة فلماذا لا يحقد الإنسان على إبليس وجنوده ويعاديهم ويأخذ زمام المبادرة منه؟ أليس هذا هو الهدف من قصة آدم وابليس ودلالتها النهائية، تحذير البشر من الغواية ؟

والترخيص فى الشبهات والإباحة فى المحظورات والمحرمات يكسب جرأة على الله وتعدياً لحدوده وارتكاباً لمحارمه، ومخالفة للأنبياء، ونفاقاً ورياء لا أمانة له، وتوسيع "اللمم" لاقالة ذوى العثرات. وينقد الاخوان عقيدة المهدى المنتظر كما يفعل ابن تيمية مما يبعدهم عن عقائد الشيعة. وان اختفاء الامام الفاضل المنتظر الهادى خوفاً من المخالفين يجعل الإنسان طول العمر منتظراً خروج الامام متمنياً مجيئه، مستعجلاً ظهوره ثم يفنى عمره ويموت حسرة وغصة فى النفس، وفى العقليات الذات والصفات والأفعال، والسمعيات النبوة والمعاد، ثم الإيمان والعمل والامامة [1].

وكما أن للاعتقادات الفاسدة آثارا سيئة على الأخلاق فان للاعتقادات الحسنة آثاراً قيمة على الأخلاق. الأولى أخلاق الشياطين والثانية أخلاق الملائكة. بعضها معزوز فى النفس وبعضها بالعادة، ينشأ عليها الصبية من الصغر. وعلى العاقل أن ينفق أمواله وسيرته، ولا يحتج بالطبع المركوز بل يجتهد وينظر ويبحث. البداية بإصلاح النفس قبل الغير، وبوصايا الله، وبالدعوة إلى الوحدة، والتنبيه على شر الفرقة، والآراء الحسنة لأولياء الله وعباده الصالحين ومذهب الربانيين من لهم طهارة اللسان والقلب وعدم

---

(١) الرسائل جـ٤/١/٥٢٧-٥٢٩.

الاعتراض على الله، على الأرض بأجسامهم، وفى الملأ الأعلى بأرواحهم. لهم نور اليقين فى النفس، وتطهروا من الآراء الفاسدة عن قلوب الأولياء بعد ما عرفوا من الحق.

ولا توجد موضوعات محددة كما هو الحال فى الاعتقادات الفاسدة بل مجرد أحاديث عامة عن بعض الموضوعات المتفرقة مثل بعض الأحكام الشرعية عن المأكولات والمشروبات، الصنائع والتجارات والأعمال والحرف وتصاريف الأمور، جمع المال والأثاث والأمتعة والادخار، إنفاق المال واتخاذ المنازل وإنشاء العقار وعمارة الأرض والحرث والنسل، وتربية الدواب، وعشق النساء والغلمان واللهو والغناء والنرد والقمار والعصبية والحرب والقتال، وأخيراً الصوم والصلاة والصدقات والقراءة والتسبيح والخشوع والبر و[illegible] ادة. وهذه ليست اعتقادات بل فقهيات، وليست نظريات بل عمليات تتعلق بشتى النواحى المع[illegible]ة التى تصور حياة المجتمع الإسلامى التجارى الحرفى القديم بما فى ذلك عشق النساء والغلمان ثم تغطية ذلك كله بالصوم والصلاة والصدقة والقراءة والتسبيح والخشوع والبر ومظاهر العبادة، إشباعاً لحاجات البدن ومطالب الروح، لمقتضيات الدنيا وحيثيات الآخرة. وهو أقرب إلى النفاق الدينى والتعمية والتستر والتخفى وراء الدين لتشريع الانغماس فى الدنيا.

والموضوعات الأخرى تتعلق بالمعارف والعلوم ولقاء أهل العلم، النحو والشعر والخطابة والفصاحة، والهندسة والحساب والنجوم والطب والفلك والحكمة، وعلم العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل، والطبيعيات والالهيات وأحكام النجوم، جمعاً بين فنون الأدب والعلوم الرياضية والطبيعية وعلوم الحكمة دون المنطق واستبدال العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل به [1]. وشهوة العلم مثل باقى الشهوات فى ثنائية متطهرة، شهوة البدن وشهوة العقل. والموضوعات بلا عناوين وفصول، مجرد خطابة وعظية وحماسات، قلب الآراء السيئة، بلا برهان أو تصورات، وخالية من الاقناع العقلى. تعتمد على الحجج النقلية والآيات والأحاديث.

---

(١) السابق جـ٤/١/٥٢٩-٥٣٨.

ليس موضوع الإيمان بالضرورة موضوع غيبي بعيدا عن الحواس بل الواقع الاجتماعي وتناقضاته من أجل تغييره بالإصلاح أو بالثورة. وهل أول عقيدة الملائكة وقد آمن عمر بمحمد الثوري وأبو بكر بالنبي وليس بالملائكة أولاً؟ لقد انتشر الإسلام في آسيا بالنظام الاجتماعي. وكيف يمكن اصدار أحكام على الملائكة بأنهم محتاجون إلى الإيمان لتفاوتهم فيه وما هو المقياس؟ وأشرف الملائكة حملة العرش تصور إنساني خدم، عمل دون نظر، وقربهم من الله قرب مكاني وليس قربا روحيا. وإذا كانوا متفاوتين فليسوا ملائكة لأن الملاك هو الكامل المطيع.

٤- **ماهية القيم الدينية**. وفي إطار الصلة ين الأخلاق والدين يعرض الاخوان بالتفصيل عدة قيم دينية كواسطة بين العقيدة والأخلاق واضعين ماهياتها مثل ماهية الإيمان، وماهية التوكل، وماهية الاخلاص، وماهية الصبر، وماهية القضاء والقدر، وماهية الخوف والرجاء، وماهية الزهد، وماهية النفس باعتبارها قيمة، وذلك تحت عنوان "ماهية الإيمان وخصال المؤمنين". فالإيمان هو الجامع لكل هذه المقامات المفردة أو الأحوال المزدوجة كما هو الحال عند الصوفية. وكلها أقرب إلى المواعظ الدينية والحث على الفضائل منها إلى التحليلات النفسية والاجتماعية. وهي رسالة تجمع بين بعض الموضوعات الكلامية مثل الأسماء والأحكام أو الإيمان والعمل وبعض المقامات والأحوال الصوفية لتأسيس علم أخلاق ديني [١].

أ- **ماهية الإيمان**. ويرفض الاخوان رأى المتكلمين بان الإيمان علم عن طريق السمع في مقابل العلم العقلي عن طريق القياس من أجل الدفاع عن العلم الاشراقي ووضع موضوع الإقرار والتصديق والعمل في صيغة إشراقية. فالوحي مجرد إقرار وتصديق وإيمان. وتبدأ الرسالة بنظرية العلم، ورفض تعريف الحكم في تحديد العلم بأنه تصور النفس للمعلومات لأن ما يأتي عن طريق السمع لا يمكن تصوره. فالاخوان مع الحكماء عندما يكونون إشراقيين صوفية وضدهم عندما يكونون علماء مناطقة. الغرض منها

---

(١) "ماهية الإيمان وخصال المؤمنين"، الرسائل جـ٤/٥/٦١-١٢٣.

معرفة شرائط الإيمان حتى يعلم كل إنسان هل هو مؤمن حقاً أم شاك مرتاب. فالمؤمنون ورثة الأنبياء. البداية من القرآن ومدح المؤمنين وذم الكافرين وبيان الفرق بين المؤمن والكافر[1]. لذلك كانت الرسالة أقرب إلى تنظير الموروث وتطوير علم الكلام منها إلى تمثل الوافد. ولا يذكر من الوافد إلا الرضا بالقضاء والقدر من سقراط وأفلاطون وفيثاغورس قراءة لهم من خلال الموروث. وأكثر الألفاظ ترددا آيات القرآن ثم لفظ القرآن ثم موسى.

والحقيقة أنه لا يوجد إيمان وكفر مجردان عن السياق الاجتماعي. لا يوجد إيمان وكفر نظريان بل عمليان فيما يفعل الناس وليس فيما يؤمنون به ﴿وقل أعملوا﴾، "خيركم الناس أنفعكم للناس". ليس المؤمنون وحدهم هم ورثة الأنبياء بل العلماء. والاخوان يجعلون المؤمنين العلماء دون تخصيص العلماء عن المؤمنين [2].

والعلم مجرد صورة المعلوم فى النفس، والصورة فى نفس العالم وليس لها وجود فى الهيولى، ولا فى الموجودات المفارقة بل العلم المجرد. والماهية مضمون غيبى فى الشعور، الفضل الالهى. فنعم الله على الإنسان خارجية للجسد، المال والقرين والولد ومتاع الدنيا، وداخلية أما للجسد، الصحة وحسن الصورة وكمال البنية والقوة أو للنفس، نكاء النفس وحسن الخلق. فالعلم موهبة من الله وفضل منه.

والعلم مجرد إقرار أولاً وتصديق ثانياً وطلب المعارف ثالثاً. وهو موقف المرجئة التقليدى الذى يخرج العلم من الإيمان أى الإيمان مرتان، إقرار باللسان وتصديق بالجنان. ويعنى التصديق التسليم أى الاستسلام، التصديق لمن هو أعلم بما يخبر ما لا يعلم. هو التصديق للمخبر بما قال وأخبر عنه دون برهان أو دليل [3]. وكيف يتم التصديق

---

(١) وهو ما ساد فى عصرنا من أجل استعمال سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين، السابق جـ٤/٥/ ٦١-٦٥.

(٢) فى عصرنا يتهم العلماء بأنهم غير مؤمنين. لذلك رفع شعار "العلم والإيمان" انظر: الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١) جـ٣ الدين والتنمية القومية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥٧-١٩٢.

(٣) وهو أقرب إلى الموقف المسيحى الشهير فى العصر الوسيط، "أو من كى أعقل".لذلك أسس

والإيمان الباطنى من الإقرار باللسان مباشرة دون المرور بالمعلم؟ وهل الإقرار هو مقياس التمييز بين المسلمين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس دون المرور بالعلم؟ هل الإقرار باللسان أساس الشعائر؟ أليس الطريق إلى الإيمان الباطنى بالتفكير والاعتبار بالبرهان والتصديق ثم العمل والشهادة ؟ وهل يمكن الانتقال من الإقرار إلى التصديق حتى يصبح المؤمن من الصديقين بلا عمل وكد وكدح فى الأرض؟

واضح عند الاخوان أن الإيمان مقدم على العلم كما أن العلم مقدم على العمل. فالإيمان يورث العلم بلا برهان. الإيمان من خصال الملائكة، والكفر من خصال الشياطين، أقرب إلى حكم القيمة منه إلى حكم الواقع، فالشيطان يعمل العقل والقياس ويعترض على الله والملائكة لا فكر ولا قياس ولا اعتراض. ومن ثم يحاصر الإنسان مرتين، مرة لحساب الشيطان، ومرة لحساب الملائكة. تبدو الملائكة خدماً وعبيد الله، والله مخدوم وسيد، وأحياناً تبدو آلات ليس لا قوة التفكير أو الاعتراض والرفض. وأحياناً تبدو شركاء مع الله، والله ليس فى حاجة إلى مساعدين أو تقسيم عمل وظيفى.

والإيمان قسمان: ظاهر وباطن. ويفصل الاخوان الظاهر دون الباطن مع أنهم أهل الباطن. الإيمان الظاهر إقرار باللسان بخمس عقائد: للعالم صانع واحد حى قادر حكيم خالق مدبر، له ملائكته وصفوته، وصفوة بنى آدم كواسطة وهم الأنبياء، والالهام والوحى، وأخيراً القيامة. ومقارنة بنسق العقائد، البداية بالتوحيد، وغياب العدل والامامة، والعمل قرين الإيمان، والإيمان بالملائكة والغيبيات والقيامة والمعاد، والتركيز على الأنبياء مع أنهم ليسوا صفوة ولا واسطة بل مجرد رسل يقومون بوظيفة الابلاغ للناس كما أبلغوا عن طريق الوحى الملائكة، ومن الملائكة إلى البشر عن طريق الرسل دون تخصيص لأسباب النزول، الوحى نداء للواقع وإجابات على أسئلته، والناسخ والمنسوخ، الوحى مواكبة لتطور الواقع وقدرات البشر [1]. وهل دعت الأنبياء إلى الإيمان بالظاهر

جورج شحاته قنواتى جماعة "إخوان الصفا" جمعية للاخاء الدينى للحوار بين الأديان، مسيحية أكثر منها إسلامية.

(١) السابق جـ٤/٥/٦٥-٦٨.

الذى تتكره الأمم أم إلى التغير الاجتماعى وتكوين المجتمع الفاضل؟

ويتم الإيمان الظاهر عن طريق التلقين، تلقين الأنبياء، ومن الكبار إلى الصغار، ومن العلماء إلى الجهال للاقرار به مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. وهل دعت الأنبياء الناس إلى الاقرار أولاً إلى التصديق ثانياً دون علم؟ وماذا عن دعوة القرآن للتأمل والنظر؟ أليس هذا عكس "حى بن يقظان" وطريق الفلاسفة بل وعلى النقيض من موقف الفقهاء أن العقل أساس النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وأن من قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموقف المتكلمين أن النظر أول الواجبات [1]. وكل تصديق هو تصديق بشئ وإلا كان مجرد استسلام. والإنسان فى حاجة إلى علم وبرهان وليس فقط إلى إيمان وتصديق. العلم من الواقع وليس فقط من المخبر، من الطبيعة وليس فقط من النص، من الحوار والتجارب المشتركة وليس فقط من أعلى وحياً وإلهاماً. ليس التصديق مرتبطاً بصدق المخبر بل بالتصورات والتصديقات كما هو الحال فى المنطق وصدق القضايا، وليس فقط فى صحة السند بل فى صدق المتن طبقاً لوسائل المعرفة البشرية[2]. ليس البرهان مجرد تبرير المعطيات بل البرهنة عليها. البرهان أول العلم وليس بعد المعلوم. وما لا دليل عليه يجب نفيه فى منطق الفقهاء. ﴿قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين﴾ [3]. يبدو أن الاخوان جعلوا الاقرار باللسان أولاً لمجرد الاعلان والبداية حتى يبدأ اجتماعياً وجماعياً دخول الأخ البار الرحيم حظيرة المؤمنين، مجرد هوية وعلامة على الطريق.

ومع ذلك يرفض الاخوان آراء بعض المتكلمين الدين يجعلون الإيمان مجرد علم فقط، نبوة وإلهام، وإقرار وتصديق وتسليم. وأغلب الظن أنهم المرجئة. مع أن الاخوان

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص٣٤٩-٣٦١.

(٢) انظر دراستنا: "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢٤٣.

(٣) انظر دراستنا: "مخاطر فى فكرنا القومى"، الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ١ فى الثقافة الوطنية ص ٥٩-٩٦.

أنفسهم يجعلون التفاوت بين الناس فى العلم وليس فى العمل. فمنازل الناس فى المعارف ومقرنين العلم بالإيمان أربع. لا علم ولا إيمان بل الترف فى الحياة الدنيا، علم فقط مثل الحكماء والفلاسفة، إيمان فقط وهو الاقرار بكتب الأنبياء وأخبار البعث والمعاد وأحوال الملة، والعلم والإيمان وهم الاخوان المذكورون فى القرآن. وهى قسمة رباعية مثل قسمة العلم والمال. ولا تستبعد هذهالقسمة العمل. فالمنزلة الأولى بلا علم ولا إيمان منزلة ترف الحياة الدنيا وهو عمل وممارسة. ولا يمثل الحكماء والفلاسفة العلم دون الإيمان وهم من كبار المؤمنين. يؤولون النبوات ولا ينكرونها أو يشكون فيها أو يتجاهلونها. والإيمان لا يعنى بالضرورة العلم بالغيبيات، بالبعث والقيامة، أشرف العلوم. وهى غيبيات محسوسة لا يمكن فهمها أو تصورها أو التحقق من صدقها إلا بالخيال والوهم إلا إذا كان المقصود علوم المستقبل. لا يوجد فى الإيمان أى شرعيات أو عقليات أو عمليات، مجرد إيمان دون علم، يعطى النفس الطمأنينة والسكينة مثل إيمان العوام [1]. ويضع الاخوان أنفسهم فى مرتبة العلم والإيمان دعاية للنفس.

كما يتفاوت العلماء فى العلوم، ويحتاج العالم إلى الاقرار بمن هو أعلم منه مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. معرفة السابقين جزء من التراكم العلمى لتطويره وليس لتقليده، لتجاوزه وليس لنقله وإلا وقع الخلط بين المعلومات والعلم [2].

وربما أخر الاخوان العمل عن العلم لأن أخلاق العمل لديهم هى الأخلاق الشرعية. والزيادة فى العلم تعنى الزيادة فى العمل. هذا ما ينبغى أن يكون. أما ما هو كائن فقد تكون العلاقة عكسية وليست طردية، زيادة فى العلم ونقصان فى العمل كالمنافق، وزيادة فى العمل ونقصان فى العلم كالمجاهد [3].

ب- ماهية التوكل والاخلاص: أما ماهية التوكل فهو الاعتماد على الغير عند

---

(١) السابق، الرسائل جـ٣/١٤٧/٩١، جـ٤/٥/٦١-٦٤.

(٢) وضع العلم فى مقابل الإيمان نظرة مسيحية لأن الإيمان تصديق بلا برهان.

(٣) انظر دراستنا: ثورة المعلومات، السياسية الدولية، القاهرة ١٩٩٨.

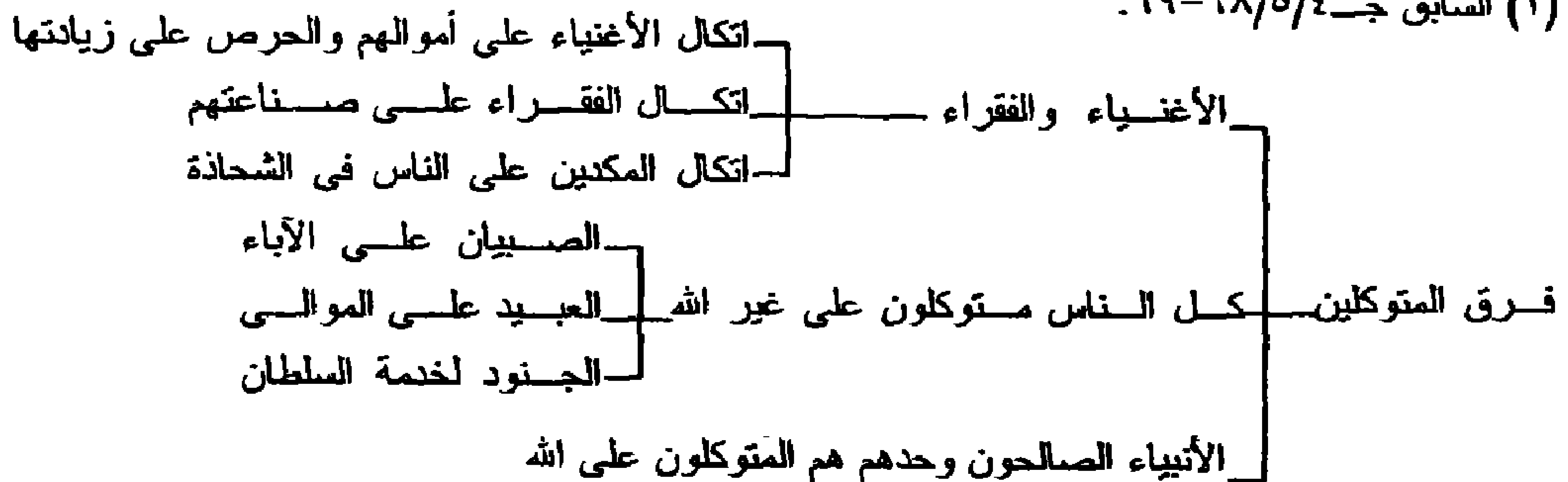
الحاجة بالنيابة عن الإنسان. ويعطى الهدوء والراحة فى النفس. وهو أحد خصال الإيمان وسمات المؤمنين.

والمتوكلون نوعان: متوكلون على غير الله مثل الأغنياء والفقراء، اتكال الأغنياء على أموالهم والحرص على زيادتها، واتكال الفقراء على صناعتهم، واتكال المكدين أى المتسولين على الناس. وهو الاتكال الاقتصادى لا فرق بين الأغنياء والفقراء والشحاذين. وهناك اتكال الصبيان على الآباء، والعبيد على الموالى، والجنود لخدمة السلطان وهو الاتكال التربوى أو السياسى، بمعنى الاعتماد المؤقت. فاتكال الصبيان على الآباء حتى يشبيوا ويستقلوا عنهم. واتكال العبيد على الموالى انتهى بانتهاء العبودية. واتكال الجنود لخدمة السلطان انتهى بانتهاء المرتزقة. والجنود يدافعون عن الأوطان وولاؤهم للشعوب. الأنبياء الصالحون وحدهم هم المتوكلون على الله. ويبدو أن الاخوان يفهمون التوكل هنا بمعنى الاتكال وهو غير صحيح طبقاً للحديث المشهور عن الطير التى تذهب خماصاً وتعود بطاناً [1].

والحقيقة أنه لا فرق بين الاعتماد على غير الله والاعتماد على الله. الاعتماد واحد من جانب الذات، ويتغير المعتمد عليه من جانب الموضوع. وكلاهما نظرية فى الاعتماد وليس نظرية فى الاستقلال [2]. قد يعطى الاتكال نوعاً من الهدوء النفسى والسكينة الناتجة عن التوكل. وقد يراه البعض نوعاً من الاستكانة والخمول والكسل. بل إن الأنبياء كانوا

---

(١) السابق جـ٤/٥/٦٨-٦٩.



(٢) وهى نظرية مشهورة فى أمريكا اللاتينية Dependency Theory. لذلك ينقد محمد إقبال "فلسفة السؤال" أى الشحاذة. كما حاول معظم المصلحين التفرقة بين التوكل والتواكل.

يأكلون من عمل أيديهم، النجار والراعى والتاجر. وترك العمل والعيش من النبوة بداية التفرغ السياسى، داء العصر فى الدول المذهبية. خدمة الأمة ليست وظيفة. وكان للرسول من بيت المال الخُمس. فالنبى لا يتوكل على الله فى طلب المعاش بل يسعى ويكد.

ويكون الاخلاص فى الدعاء وفى العمل. الاخلاص فى الدعاء تطهير القلب عند انقطاع الحيلة والتبرى من الحول والقوة، وسيلة الضعفاء للتقوية المعنوية، فالله يعرف فى الشدائد. إذا استعصى الخارج تم اللجوء إلى الداخل. والعمل ليس هو الشعائر، العمل الصورى، بل هو العمل المنتج. والاخلاص فى العمل والدعاء يقوم على تحليل نفسى اجتماعى لصدق القول ونية العمل وليس فقط على آدائه كأمر الهى والنحس والسعد كنوع من الاخلاص شرك بالله مثل الشرك بالنجوم. فالاخلاص فى القول والعمل صدق وليس شركاً. ليس الاخلاص عدم طلب الشكر أو الجزاء لأنه فى الطبيعة الإنسانية. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا كان الإنسان كأجير السوء يقوم سلوكه على الترغيب والترهيب، الرجاء والخوف. وهلاك الناس فى البر والبحر والاخلاص لله من أجل الخلاص نوع من الدين الشعبى، الاعتماد على الله وعلى أحكام النجوم ومناحى الأفلاك مجرد الاستجداء بقوة معنوية، وصرخة الحياة، وغريزة حب البقاء (١).

جـ- ماهية الصبر والرضا القضاء والقدر. ويعتمد الاخوان فى تحليل ماهية الصبر على قول مأثور "الصبر رأس الإيمان" قبل تحليل آيات القرآن. وهو ما يعادل المثل الشعبى "الصبر مفتاح الفرج". وهو لا يعنى أكثر من الثبات فى حالة الشدائد بلا جزع. والصلابة كما صبر الأنبياء نماذج النضال ضد الطغيان الفكرى والسياسى. فحلاوة النضال أفضل من مرارة الصبر. والصبر على الشدائد تقوية للعزائم وليس تبرير المصائب وقبولها والاستسلام لها والرضا بها. ويقدم الاخوان ثلاثة حلول أمام المصائب. فهى أما من الله، وقضاء منه مما يؤدى إلى القدرية أو نصفها من الله ونصفها من الإنسان وهو شرك بالله أو تنازل عن المسؤولية البشرية أو أنها ليست من الله بل من الإنسان

---

(١) السابق جـ٤/٥/٧٠-٧١.

والمجتمع وهو ما يمكن اتهامه بأنه إلحاد. والخطأ ناتج من جعل الله طرفاً فى الفعل الإنسانى وليس العالم. فالمصائب تحدث فى الواقع الاجتماعى وتفاعله مع الإرادات الإنسانية. فإذا حدث نقص فى تحليل العوامل أو عدم فهم لها نسب ذلك اختصاراً، طبقاً لمبدأ اقتصاد الفكر، إلى الله. الصبر هو أبشع المقامات وأكثرها كراهية وسوءا للاستعمال. وكما تؤول بعض الآيات القرآنية لصالح الصبر بهذا المعنى السلبى، هناك أيضاً آيات قرآنية تنقد الصبر ﴿ فما أصبرهم على النار﴾ [1]. فالصبر على الأذى والجور ليس صبراً. والثورة ضد الظلم والاضطهاد أقرب إلى الطبيعة البشرية من الصبر على الضيم، صبر الأذلاء [2].

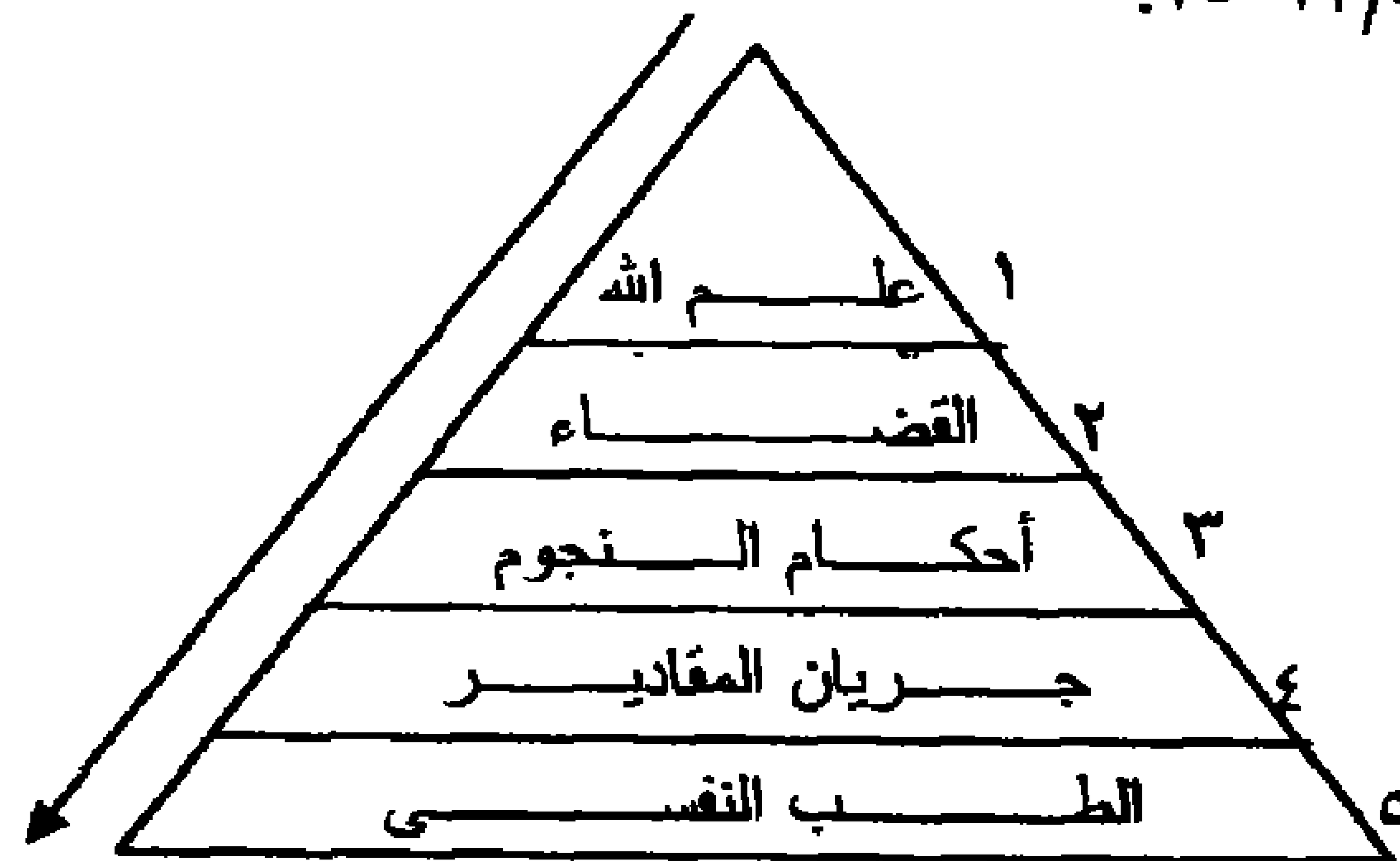
ويرتبط الصبر بالقضاء والقدر أو بتعبير أدق الرضا به أى الجانب السلوكى فيه، ليس الموضوع بل الذات. ويتم الاعتماد على المشهور فى الثقافة الشعبية فى صيغة المبنى للمجهول "يقال". وينزل القضاء والقدر من أعلى إلى أدنى فى خمسة مستويات، من علم الله السبق إلى القضاء إلى أحكام النجوم إلى جريان المقادير إلى الطب النفسى[3]. فالعارفون بالله أول من يعرف المقادير ولكن الثوار الغاضبين هو أول من يفهمونه بأنه لا يمنع من الثورة على الظلم. فالثورة قدر تاريخى مثل الظلم. وفى علم الله المسبق لا يوجد قبول الأمر الواقع بل يوجد أيضاً الحث على الثورة على فرعون. والرضا بالقضاء من

---

(١) وفى الأغانى الشعبية فى المعاناة من طول الهجران ﴿ للصبر حدود﴾. وكان من ضمن هتافات مظاهرات مارس ١٩٦٨ بعد هزيمة ١٩٦٧ "يا جمال، للصبر حدود".

(٢) السابق جـ٤/٥/٧٠-٧٣.

(٣) السابق جـ٤/٥/٧٣-٧٥.



أجل السعادة بعد المفارقة تعويض عن العجز وقلة الحيلة وطلب لراحة النفس وطمأنينتها. وهو ما يتفق مع الثقافة الشعبية (١).

ويفسر الاخوان الناموس كله أى تاريخ الأنبياء وقوانين التاريخ على أنه رضا بالناموس مثل استشهاد سقراط، واستشهاد المسيح أمام اليهود، والمؤمنين أمام فرعون، وفضلاء المهاجرين والأنصار يوم أحد، والحسين فى كربلاء. فالشهادة عمل وليست قضاء. وقد طلب البعض من الرسول الدعوة على المشركين فى هزيمة أحد فرفض من أجل الاستعداد لهم فى الجولة القادمة.

والخوف والرجاء حالان عند الصوفية وليسا من المقامات. يصفها الاخوان دون الاعلان عنهما. كموضوعين مستقلين، وفى عبارات مقتضبة. يعبران عن نفس الموقف النفسى للمؤمنين، أجير السوء. ومثاله خوف الأولاد من الآباء والأمهات، والصبيان من المؤدب، والتلاميذ من الأستاذين، والجند من صاحب الجيش (٢). فهل العلاقة بالله مثل هذه العلاقة السلطوية، الله والسلطان؟ وهلى الترغيب والترهيب وسائل تربوية ناجعة أكثر من إدراك الخير والشرفى ذاتهما، وفعل الأول وترك الثانى بمحض الإرادة الحرة؟

د- **ماهية الطاعة**. والطاعة قيمة خلقية تتبع الخوف والرجاء لأنها تقوم أيضاً على الترغيب والترهيب. وهى طاعة الناموس. والنواميس الالهية أعلى النواميس رتبة. لا يضعها البشر بل يطيعونها. ليست الطاعة فقط بالارادة الإنسانية بل بالطبيعة. فهناك تماهى بين اتباع الإنسان النواميس الالهية واتباع الطبيعة النواميس الكونية. وهو ما سماه الشيعة علم الميزان (الكرمانى)، وما سماه الاخوان التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. وينبت العلم فى العلم فى القلب كما ينبت العشب فى الأكمة. وهو نوع من التأويل الشعورى يتحد فيه النص بالطبيعة.

والطاعة هى أساس الخوف والرجاء، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، طاعة أجير السوء وليس طاعة المحبين "إن المحب لمن يحب يطيع". فهى نوع من الأشعرية الصوفية. والأمور التى يخشى منها أما دنيوية كالرئاسة أو حسن الثناء والعز

---

(١) مثل مقطع الأغنية الشعبية "ترمينى المجادير".

(٢) السابق جـ٤/٧٥-٧٦.

والمال والدنيا والحب أو أخروية مثل نجاة النفس. والغرض من استعمال النامرس إما عمل الخير وتجنب الزور والبهتان، وهو غرض عملي أو بلوغ الحق وحكم الصواب، وهو غرض نظرى. وهى كلها قيم متشابهة، الوعد والوعيد، الترغيب والترهيب، الخوف والرجاء، الأمر والنهى.

والحق متشابه نظراً لاحتمال دلالة الألفاظ على عدة معانى. الحق له ظاهر وباطن، لفظ ومعنى. وطاعة القانون تتطلب تأويلا له وفهماً لقصده وغايته. والناموس يراعى الكل لا الجزء، ويقوم على نظرة شاملة وليس على وجهة نظر جزئية مثل قصة موسى والخضر (١).

أما الأمر والنهى فيعرفان إما بالسمع كما هو الحال عند الأشاعرة أو بالعقل مثل المعتزلة أو بالأخلاق وهو رأى الاخوان. وبالأخلاق تُعرف أمور الدين الشرعية والعقائدية. ولا ينكر المتكلمون لعداء الاخوان لهم لاتباعهم طرق الجدل والخصومة والفرقة فى الدين. والمعاد من أجل المفارقة حتى تصبح النفس من الملائكة. البداية بالظاهر أى بالفقه ثم ينكشف الباطن أى الأخلاق. تفارق النفس الجسد مسلوبة الحواس. ويجد الإنسان نفسه أمام التاريخ الفردى أى الجسد، والتاريخ النفسى أى علاقة النفس بالبدن. وينتقل الإنسان من الدنيا إلى الآخرة، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن حتمية الطبيعة والجبلة والعادة إلى رحابة الارادة والمسؤولية (٢).

الدين القانونى دين الأوامر والنواهى. فالدين فى لغة العرب الطاعة. وتتطلب الطاعة الأمر والنهى والأحكام والحدود والشروط. لذلك سميت شريعة الدين وسنته وأحكامه (٣). وقد يفيد الدين أيضاً عند المجددين معنى الالتزام. كما أن الطاعة للأوامر والنواهى طاعة الضمير والقدرة على الحكم بالحسن والقبح على الأفعال والاختيار الحر بينهما إيجاباً وسلباً. وكل من أحدث فى الشريعة من تغيير فى الأحكام وتبديل فى الحدود يريد بذلك عرض الدنيا فان صاحب الناموس خصمه يوم القيامة. ومن فعل ذلك لإصلاح

---

(١) السابق جـ٤/٥/٧٦-٨١. كما يعطى إخون الصفا مثلا من قانون المواريث ﴿للذكر مثل حظ الانثيين﴾ وأنه إذا جمع النصيبان قبل الزواج وبعد الزواج يكونان متساويين.

(٢) السابق جـ٤/٥/١٠٨-١١٢.

(٣) السابق جـ٤/١/٤٨٦.

ذات البين ثم دخلت عليه شبهة من غير عناد ونفى أو طلب للدنيا يغفر له ولا يؤاخذ به. للمخطئ أجر وللمصيب أجران.

٥- **الأخلاق الصوفية.** ثم ينتقل الاخوان من ماهية القيم الدينية إلى الأخلاق الصوفية. فالدين دينان، دين الجسم ودين الروح، دين الظاهر ودين الباطن، دين أعمال الجوارح ودين أعمال القلوب، الاعتقادات والضمائر. ويمكن الاستمرار فى هذه الثنائيات إلى ما لا نهاية، دين العامة، ودين الخاصة، دين الفقهاء ودين الصوفية، دين التنزيل ودين التأويل. الدين الثانى أصل الدين الأول. فالداخل أصل الخارج، والقلب أساس الجوارح.

لذلك كانت الدنيا معبر الآخرة. فالدين دنيا وآخرة، ظاهر وباطن. وصلاح الدين فى الدنيا والآخرة. ومن الناس من لا يريد من التمسك بالدين الاصلاح فى الدنيا فيحرص على الدين، الصلاة والصوم فى الشريعة، ويرائى الناس. فيطلب ما ينفع الدنيا. فحفظ الدين له أقوم. وآخرون يريدون الدنيا لطلب الآخرة وصلاح المعاد فيزهدون فى الدنيا ويتركون الشرور، ويؤدون الأمانات سراً وعلانية. ويعاملون الناس بالصدق والورع وفى ذلك صلاح الدنيا والآخرة. فالتصوف صدق، والشريعة نفاق. ويفسر الاخوان معجزات السيد المسيح على هذا الأساس تفسيراً روحانياً. أبرأ الأكمة باكتمال الجواهر الروحانية، وتأليف الأسرار الربانية، وبذر البذورات المفردات الهيولانية.

ومن عنوان "إخوان الصفا وخلان الوفا" تتضح الأخلاق الاشراقية التى تقوم على تصفية القلوب والاجتماع على الوفاء. فهى أخلاق صوفية إشراقية تتم من خلال الجماعة الطاهرة. لذلك اتسم فكر الاخوان بالطابع الثنائى كما هو الحال فى الديانات الثانوية، ثنائية الجسد والروح، البدن والنفسي، الدنيا والآخرة، كما هو الحال فى ثنائيات الكلام والفلسفة الصورية كنوع من التوحيد الحركى، والانتقال من طرف إلى طرف. وهى أخلاق ثنائية مضادة لا يمكن الجمع بين الطرفين فى آن واحد، بل الانتقال من طرف نقيض إلى طرف نقيض آخر بعد صراع ومجاهدة [١]. وهو صراع نفس فردى فى الداخل وليس صراعاً اجتماعياً سياسياً فى الخارج وناشئ من ثنائية النفس والبدن [٢].

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٥-٤٨٧/٤٩١-٤٩٢.

(٢) فصل فى مثنوية الإنسان، السابق جـ١/٧/٢٥٩-٢٦١.

الجسد جسمانى طبيعى، والنفس روحانى سماوى. الإنسان طين وروح، بدن ونفس، سياسات مدنية، وعلوم رياضية، ومعارف ربانية.

لذلك احتاجت الأخلاق إلى عدو. والعدو اثنان عدو ظاهر وهو عدو الأوطان وطريق مقاومتة هو الجهاد الأصغر. وعدو خفى، وهو الشيطان وطريقة مقاومتة الجهاد الأكبر، مجاهدة النفس اعتماداً على الحديث الشهير الذى يشكك فى صحته بعض المصلحين المحدثين "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" (١).

أ- **الخلاص بالزهد.** إذا كان الدين هو هذه الهوة السحيقة التى يغوص فيها كل شئ وفيها تضيع الأزمة يبدو الخلاص بعيداً عن الدنيا، فيتم الانتقال من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى أعلى. كل شئ يصب فى الدين، هذه الهوة السحيقة التى ليس لها قرار حتى يتم الانتقال إلى الله، من الدنيا إلى الآخرة. فكل شئ يرد إلى الله، وكل شئ يتوجه نحوه.

لقد وقع سقوط فى أول الخلق، خروج آدم من الجنة. ومهمة الفلسفة العودة إلى حالة البراءة الأولى قبل الخطيئة. الدنيا عالم الكون والفساد عالم الغواية والخطيئة. ومن ثم وجب الخلاص منها والفرار إلى الآخرة. ومن أجل زيادة المأساة فى الدنيا، يتم التخويف بالجن والشياطين وجنود إبليس. كلما اشتدت الغواية قويت الرغبة فى الخلاص.

ويتم الخلاص بالزهد فى الدنيا من أجل الرغبة فى الآخرة، وذلك لأن الإنسان مطبوع على أخذ النفع فى العاجل وترك الآجل إلا إذا رأى فضل الآجل على العاجل. فالطريق إلى الآخرة التفكر والاعتبار فى أمور الدنيا. والدنيا ليست من الدنوة بل هى مفهوم إضافة لا يفهم أحدهم إلا عن طريق القلب. وهذا هو طريق المؤمنين والحكماء، مشاهدة الآخرة أولاً والزهد فى الدنيا ثانياً. وقد يقال إن الزهد فى الدنيا بعد مشاهدة الآخرة طمع، أخذ الكثير وترك القليل، وعدم إدراك أن الدنيا بلا قيمة أو ربما إدراك قيمتها لو كان قد بدأ بها. وماذا عن الذى لم يشاهد الآخرة؟ أليس معذوراً فى حب للدنيا وشغفه بها (٢)؟

---

(١) انظر: حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودى: الجهاد فى سبيل الله، وأيضاً الامام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) السابق جـ٤/٥/٨١-٨٢.

ومع ذلك، الناس فى الدنيا نوعان: أخيار يعملون بالناموس وبموجب العقل دون عوض من منفعة أو ضرر، وأشرار لا يعملون بالناموس ولا بموجب العقل ولا يحركهم إلا مقياس المنفعة والضرر والعوض. وهى قسمة تقليدية دون سياق اجتماعى. قد تكون الآخرة ضرورة طبيعية لقانون العدل. فالعدل نتيجة طبيعية للتوحيد، توحيد بلا عدل صورة بلا مضمون، وعدل بلا توحيد مضمون بلا صورة. ويقوم على تجربة انسانية فى العوض عند الموت. وهو فهم إخوان الصفا فى تأسيس الفكر على مجموعة من التجارب الإنسانية العامة، تأويلاً للنصوص وفهماً للحقائق.

ويذكر الاخوان درجات للناس فى الحرص والزهد، فى نهاية الرسالة التاسعة من القسم الرياضى فى الأخلاق والأخلاق الصوفية، الزهد والولاية. الناس قسمان: عامة وخاصة. والخاصة خمسة أقسام من أدنى إلى أعلى، من الفقهاء إلى الأولياء. العقلاء المكلفون والمؤمنون الموقرون بالأوامر والنواهى، والعلماء والفقهاء، والغائبون العابّدون الصالحون الوراعون المتقون المحسنون، والزاهدون العارفون الراغبون الراسخون المتحققون الأولياء، وكلها أقسام للخاصة. أما العامة فليس بها مستويات. والسؤال هو: هل الارتقاء من مرتبة بجهد الإنسان كما هو الحال فى مقامات الصوفية أم موهبة من الله كما هو الحال فى الأحوال؟ ويفصل الاخوان آفات الشبع وكثرة الأكل وخصال الزهاد وعلامات الأولياء والأبدان. علامات الولاية ثلاث: حفظ الجوارح كما يفعل الطب، ومعرفة الفرق بين الأشياء المتشابهة كما هو الحال فى المنطق، ومعرفة البعث والقيامة والحشر والحساب ميزان والصراط والجواز وهو موضوع علم العقائد. والأبدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم. لا يموت أحد إلا قام مكانه آخر. وهم سبعون وأربعون بالشام، وثلاثون بغيرها. هل لأن الشام موطن طغيان بنى أمية؟ وماذا عن المستقبل؟ (1). والسؤال هو: كيف يكون العقلاء هم المكلفون وليس الحكماء؟ كيف يكونون فى أول المراتب الخمس والزاهدون فى أعلاها؟ هنا تبدو قيم التصوف أعلى من قيم الحكمة. وقد يتساءل بعض المعاصرين: الدعوة للزهد والفقر موجهة لمن؟ للأغنياء أم للفقراء؟ لو كانت موجهة للفقراء ألا يعطى ذلك حجة للقائلين بأن الدين أفيون الشعوب؟ وماذا عن

---

(1) السابق جـ1/9/356-366.

أحوال المسلمين اليوم وبهما أغنى أغنياء العالم الذى تتوجه إليهم الدعوة للزهد، وأفقر فقراء العالم وليس لديهم ما يزهدون فيه إلا حياتهم بالموت جوعاً وعطشاً؟ وهل الأولى التحليل الطبقى للمجتمع أم تحليل مراتب العلماء؟

ب- العشق. هو موضوع بين النفس والأخلاق فى الرسالة السادسة من القسم الثالث. النفسانيات والعقليات بعد تحول العقل إلى النفس فى آخر رسالة "الأدوار والأكوار" وهو بحث عن الماهيات "ماهية العشق" مثل ماهية القيم الدينية. وطالما أنه تجربة بشرية يمكن معرفة ماهيته عن طريق تحليل التجارب الحية. لذلك يحلل الشعر العربى مع التحقق من آراء السابقين مثل الصوفية، ورفض القيل والقال عند الأطباء اعتماداً على الثقافة الشعبية عند الجمهور.

وهناك ثلاثة آراء فى العشق، الأول أنه من فعل البطالين ولا يحكم إلا بظاهر الحس، فالعشق هنا بمعنى المنى واللذة الجنسية. والثانى أنه مرض نفسى نظراً لزيادة النبض وتوتر النفس وضيق النفس مثل "المالوخوليا". والثالث أنه مرض إلهى ولا علاج له إلا بالدعاء والصلاة والصدقة والقرابين في الهياكل ووحى الكهنة. وتقوم هذه الآراء التى يتبناها بعض الحكماء على الجهل بعلله. فهو أما من فعل البطالين فارغى الهمم أو أنه مرض نفسى أو أنه هم نفس فارغة أو أنه جنون الهى. وبعض الحكماء يعتبرونه رذيلة، وفريق ثالث يعتبره فضيلة. والمسافة بين الجنون الالهى والمرض النفسى ليست كبيرة. فكل جنون الهى مرض نفسى فى البداية وهو رأى علماء النفس [1]. الجنون الالهى خداع عن العجز عن الحب الانسانى.

ويمكن دراسة العشق من ستة اوجه: النشأة لمعرفة كيفية نشونه، والعلل الموجهة لكونه، والأسباب الداعية له، وكمية أنواعه، وكيفيته، والغرض الأقصى منه، وتتراوح بين العلل الأربعة الشهيرة مع التفرقة بين العلة والسبب كما هو الحال عند الأصوليين، والكيف والكم كما هو الحال عند الحكماء [2]. وهو أكبر رد فعل على التهمة القائلة بأن

---

(١) رابعة العدوية وعمر الخيام نموذجاً.

(٢) السابق جـ٣/٦/٢٦٩-٢٧٨.

العرب لم يعرفوا الحب لذاته بل عرفه الغرب وحده [١].

ويستعمل الاخوان لفظ الحب والعشق على التبادل. فالحب ليس فقط للأشياء الحسنة بل هو على مستويات الحب البيولوجي بمعنى الحفاظ على النسل. حفظ الصورة في الهيولى في الحيوان والإنسان على حد سواء.وهو من الرجل ولم يقل الاخوان من النساء وكأنه فعل الذكر أكثر من فعل الأنثى مع أنه لا صورة بلا هيولى ولا محوى بلا حاوى، وهو الذى يفسر تفسيراً فزيولوجياً بالأبخرة والأنفاس [٢].فالنفس تتبع مزاج البدن فى إظهار أفعالها وأخلاقها لأن مزاج الجسد وأعضائه للنفس بمنزلة آلات وأدوات الصانع الحكيم يظهر بها، ومنها أفعاله.

وهناك المستوى الجسمى النفسى فى تعريف العشق بالاتفاق بين الأجزاء. وهو أقرب إلى الفزيولوجيا الرياضية. والاتفاق بين العشق والمعشوق بحسب المناسبات بين أجزاء المركبات، بين كل حاسة ومحسوسها هو الرباط بين الأشياء بعضها ببعض الأولاد والأمهات، الكبار والصغار، الأقوياء والضعفاء، وإذا استغنى الأطفال عن الآباء والأمهات فأنهم لا يستغنون عن الأساتذة والمعلمين. فرباط العلم هو رباط العشق. وقد يكون الاتفاق فى المواليد، فى برج واحد، فيتغير العشق بتغير الأخلاق. فإذا غاب العلم حضرت الخرافة، والحقيقة إذا كان الحب هو الاتفاق فكيف يظهر فيه التناقص والخلاف والتعارض إلى حد القتل والانتحار؟ هل التضاد تناسب أعلى؟ كما أن تغير الحب بتغير الأفلاك إنكار للعلل المباشرة فى تفسير الحب. كما أنه مناقض للحب الأبدى الذى خلدته الآداب العالمية [٣].

وقد يتحول تعليل الحب إلى المستوى النفسى الخالص فيكون الحب إفراطاً فى المحبة وشدة الميل إلى نوع أو شخص أو شئ أى لفرد متعين. وفى نفس الوقت هو عام

---

(١) هو رأى أدونيس فى "الثابت والمتحول" باستثناء الحب العذرى عند كثير عزة، وجميل بثينة، وقيس ليلى. وهو أيضاً رأى Denis de Rougemont: L'amour et L'Ocident, Paris 196.

(٢) وقد استمر ذلك التفسير فى نظرية الانفعالات حتى القرن السابع عشر فى الغرب.

(٣) الرسائل جـ٣/٦/٢٦٩-٢٧٨.

جداً يوجد عند كل إنسان بكثرة الذكر له والاهتمام به. الحب هنا انجذاب متبادل أو تعاطف. وهو ما سماه الصوفية اتحاد. وهو رأى الحكماء أيضاً عندما قسموه إلى نوعين. الأول هوى فى النفس نحو طبع مشاكل الجسد أو صورة مماثلة فى الجنس. والثانى شوق إلى الاتحاد نحو النفس. العلة فى النفس لسبب خارج عنها.

والناس نوعان: عامة تحب الصنعة وحدها، وخاصة مثل الحكماء، وينتقلون من الصنعة إلى الصانع. والنفوس نوعان: ناقصة، قصيرة الهمة لا تحب إلا زينة الدنيا، ولا تتمنى إلا الخلود فيها، وشريفة مرتاضة، تأنف من الرغبة فى الدنيا، وتزهد فيها، وتريد الآخرة، وتلحق بأبناء جنسها من الملائكة. وهذا لا يتم إلا بعد فراق الجسد.

وهناك مستويات فى النفس ومعشوقتها. النفس النباتية الشهوانية تعشق المأكولات والمشروبات والمناكح. والنفس الغضبية الحيوانية وتعشق القهر والغلبة وحب الرياسة، والنفس الناطقة وتعشق المعارف واكتساب الفضائل.

ومحبوبات النفس ومعشوقاتها بحسب درجاتها فى العلوم. والذى يليق بالنفس الملكية محبة فراق الأجساد والارتقاء إلى الملأ الأعلى والسحابة فى سعة فضاء الأفلاك والتنسم بريحان المذكور فى القرآن ولا يحصيها إلا الله. ومع ذلك يمكن تصنيفها على نحو تقريبى بالمثال والقياس أو الاستقرار المعنوى كما يقول الأصوليون. محبة الحيوانات الازدواج النكاح والسفاد وبقاء النسل، ومحبة الأمهات الآباء والأولاد للحنان، ومحبة الرؤساء للرياسة محبة المدح والثناء، ومحبة الصناع فى إطار صناعتهم، ومحبة التجار لتجارتهم ورغبة الراغبين فى الدنيا وعمارة الأرض، ومحبة العلماء والحكماء للعلوم والآداب والرياضيات وتدوينها، ونقلها من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن إحياء للنفوس وإصلاحاً للأخلاق فى الدين والدنيا، ومحبة البر والإحسان طلب للثناء والمدح، وأخيراً محبة أبناء الجنس وهو العشق، هموم وأحزان، أفراح ومسرات، وليست غايته النسل بالضرورة [١].

وتتفاضل هذه الأنواع قيمة وشرفا من الأول إلى الأخير، من الأدنى إلى الأعلى.

---

(١) السابق جـ٣/٦/١٧٨-٢٧٩، ولاقبال شعر فى العشق بهذه المراتب.

وكلها مغروزة فى الطباع وفى النفوس. وواضح أن العشق حالة من حالات المحبة العامة، الجسمية والنفسية والعلمية والسياسية والصناعية والتجارية والأخلاقية أو العذرية، المحبة لذاتها. وهى حالات يمكن التساؤل حولها وإضافة حالات أخرى مثل "المومس الفاضلة" التى صورها الأدباء عندما لا يكون الجنس للجنس بل الجنس للعيش، وهناك حب الجنس لذاته، للذة أو الوحدة أو الحب الطبيعى. وقد يكره الأولاد الآباء أو العكس[1]. وقد تكره الرياسنت. كره الرئيس للمرعوسين والمرعوسين للرئيس كما هو الحال فى أنظمة القهر. وقد لا تكون محبة الثناء والشكر فى الطبيعة كما هو الحال فى الأمثال العامية "لا شكر على واجب". وقد لا يكون حب الصناع لصناعتهم فى الطبيعة فكثير من الناس يعملون لكسب القوت وليس حباً لحرفهم. وقد لا تكون محبة التجارة وعمارة الأرض مرتبة دنيوية لأن رسالة الإنسان فى الحياة إعمار الأرض ﴿واستعمركم فيها﴾. وقد تكون محبة العلماء للعلم لذاته مثل العشق لذاته. وهل المحبة البر والإحسان ومحبة الأخلاق أعلى من محبة العلماء للعلم؟ ومحبة الجنس البشرى، حب الإنسانية، حب للعام وليس للخاص.

والعشق على درجات، من أول نظرة كالبذرة قبل الشجرة، إلى الدنو والقرب، إلى الخلوة والمجاورة، إلى المعانق والقبلة، إلى الدخول فى ثوب واحد وقمته النكاح، وطبقاً للعقل الشعبى، نظرة فسلام فمحبة فعشق فلقاء.

ويشبه الاخوان العشق بالكائن الحى. فالعشق حياة. ولو لم يكن العشق فى الخليقة لخفيت الفضائل، ولم تظهر، ولم تعرف الرذائل. المحبة والعشق فضيلة فى الخليقة وحكمة جليلة وخصلة نفسية عجيبة من فضل الله على خلقه، وعنايته بمصالحهم، ودلالة عليهم، وترغيب لهم فى ما أمر به. العشق أساس الفضائل والرذائل فى الوجود. الوجود عشق.

وهناك راحة نفسية يجدها العاشق برؤية صورة الحبيب فى النفس حتى لو فسدت الصورة الجزئية وهرمت وبلت. إذ يجدها العاشق باقية فى الصورة الكلية. ولا تعشق

---

(١) وذلك مثل رواية الاخوة " كرامازوف" لدستويفسكى.

النفس إلا أبناء جنسها. ويمكن الارتقاء من نفس إلى نفس بالرياضة الروحية كما هو الحال فى التصوف. ونظراً لجهل الناس بالصور الروحانية تمنوا الخلود مع الصور الجسمانية لأنه محبة البقاء والدوام والخلود فى كل نفس مع محبوبه (١).

وغاية العشق يقظة الوعى. فالحب وسيلة وليس غاية. الغرض الأقصى من وجود العشق فى وجود العشق فى جبلة النفوس، ومحبتها للأجساد وزينة الأبدان تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وترقية لها من الأمور الجسمانية المحسوسة إلى الأمور النفسانية المعقولة، ومن الرتبة الجرمانية إلى المحاسن الروحانية. فكل المحاسن رسوم صورتها، النفس الكلية فى الهيولى الأولى. المعشوق والمحبوب بالحقيقة تلك الرسوم والصور. وهذا ما تؤكده التجربة البشرية من فقدان شخص عزيز نرسم له صورة منقوشة لتذكرها على الدوام. الحب الإنسانى مجرد صورة للحب الالهى. الحب للصورة الكلية أو الصور الجزئية مناسبات لها (٢). ومن لا يفيق ولا يعى فإنه يكون جاهلاً. ولا خلاص له إلا بالعشق.

والغاية من ذلك كله هو المعشوق الأول وهو الله وكل نفس تتجه نحو معشوقها. ومتى نالت الغرض ملت إلى حب الله فانه لا ملل فيه. وتتم رؤية الله بالنفس حسب الصورة الخالصة، رؤية نور بنور لنور فى نور من نور، فى ذات كاملة مكتفية بذاتها، هى الذات والموضوع، الأنا والآخر.

والله هو الصورة المحضة طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب. ولا يحتاج الاخوان إلى أرسطو كى يصبح الله هو المعشوق الأول والله كذلك فى القرآن. والسؤال هو: هل هذه الصورة البديلة حقيقة أم وهم؟ دافع على الفعل أم عزاء وسلوى وتكييف النفس مع المفقود لاستمرار الأمل؟

---

(١) السابق جـ٣/٦/٢٧٢-٢٨٢.

(٢) كما حدث لابن الفارض عدما بدأ يغنى الحب الالهى بعد رؤيته جمال فتاة على سطح منزل تنشر الغسيل، وقد يعطى هذا حجة للأيقونات والتماثيل والصور الحسية فى المسيحية فى معركة الأيقونات بين الكنيسة والشرقية والكنيسة الغربية فى القرن الخامس الميلادى.

د- الطريق إلى الله. وفى معظم الرسائل الأخلاقية يبين إخوان الصفا الطريق إلى الله[1]. وبعد التحليل الأفقى للدين، والتاريخ النسبى الوصفى الاجتماعى يبدأ التحليل الرأسى المطلق الصوفى كطريق إلى الله. لا يبحث عن المعانى المتغيرة للدين طبقاً للمراحل التاريخية والناسخ والمنسوخ ولكن يبحث عن الماهيات المستقلة.

والطريق إلى الله اصطفاء واختيار. فقد خلق الله الخلق واصطفى المؤمنين والأولياء لاطلاعهم على الأسرار. ليس الاصطفاء لشعب خاص كما هو الحال فى اليهودية الربانية التى جسدتها الصهيونية السياسية بل الاصطفاء لجماعة المؤمنين والأولياء لمجتمع الأقطاب والابدال كما هو الحال عند الصوفية وما سماه الحكماء الخاصة فى مقابل العامة. الطريق إلى الله اذن هبة من الله إلى الإنسان وليس كسباً للإنسان إلى الله مما قد يثير عدة تساؤلات عن مقاييس الاصطفاء وشروطه ودور الإنسان فيه، واحتمال اعتراض غير المصطفى على تركه رافضاً التحيز والانحياز.

والاصطفاء بالعلم والعمل. فالعلم ليس فقط العلم النظرى بل العلم العملى، التوحيد والعدل، المعرفة والسعادة. ويأتى العلم إما باستنباط الأنبياء مثل الحديث أو بالهام من الله مثل القرآن. وهو علم يتعلق أساساً بأمور المعاد، الملائكة والسجود والحشر والصراط والصور.

والعمل بسنتين: الأولى صفاء النفس بالرسائل الرياضية وأمثال للايضاح. والثانية استقامة الطريق. فالإنسان نفس وبدن. البدن هو الجسد، والنفس جوهر سماوى روحانى، حسى ربانى، حقيقة متحركة. وهى نفس عالمة دون جهالات حجابها عن ربها بجهالاتها لجوهرها وآرائها الفاسدة وأخلاقها الرديئة.

والطريق إلى الله أقصر الطرق. وهو طريق تهذيب النفس يعرفه الجميع. ولا يمكن وصف هذا الطريق إلا بكلام موزون، وآيات فى الآفاق أى بالادراك الفنى للعالم،

---

(١) الرسالة الثانية: ماهية الطريق إلى الله عز وجل جـ٤/٢/٥-١٣. الرسالة السابعة: فى كيفية الدعوة إلى الله جـ٤/٧/١٤٥-١٩٧.

اللغة تصوير للوجود [1].

وبالرغم من أن الفكر واضح بسيط إلا أنه أقرب إلى الوعظ والخطابة. وقد يختلف الناس في وصف ماهية الطريق. وقد يرى البعض أن غاية الطريق ليست بالضرورة أمور المعاد والآخرة، الجنة والنعيم والسلام، طريقاً رأسياً إلى أعلى بل أمور الدنيا من فقر وقهر وتجزئه وتخلف وتبعية، طريقاً أفقياً إلى الأمام، داخل العالم وليس خارجه، التنزيل دون التأويل، طريق الفقهاء وليس طريق الصوفية [2].

ومعارف البشر على مراتب ست متدرجة من أدنى إلى أعلى. الأولى معارف المتكلمين واختلافاتهم ويمكن حلها بصورة الإنسان وصور البرهان أى إرجاعها إلى التجارب الإنسانية الحية التى يحاول الكلام تشخيصها وتثبيتها فى جواهر ثابتة فى عالم الأعيان وإخراجها من عالم الذهان. والثانية تطلع الهمم إليها والرغبة فى معرفتها تقليداً ثم تحويلها إلى برهان تدريجياً، وهم أنصاف المتكلمين الذى يسيئون تأويل النقل وإعمال العقل. والثالثة النفور والاشمئزاز من العلم وهم الجهال الذين ما زالوا يعيشون على الطبيعة. وهؤلاء يستحقون الرأفة وحسن المعاملة. فالجاهل أفضل من نصف المتعلم كالمتكلم. والرابعة التقليد المحض سواء إيمان العوام أو تقليد العلماء، والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. والخامسة، الإيمان بالحق دون الوصول إلى مرتبة الحكمة مثل إيمان الأولياء والأتقياء. وأخيراً السادسة مرتبة الحكمة التى تشفع الإيمان بالتصديق والبرهان فيستحيل الإنكار.

وصورة الإنسان أى البرهان الذى يصدق به الإنسان تختلف أيضاً مراتبه. وهى موازين تبدأ من النص إلى العالم الحسى والعالم الغيبى. فالنص هو الكتاب الذى كتبه الله

---

(١) ماهية الطريق. فى الحث على تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، الرسائل جـ٤/٢/٥-١٣.

(٢) السابق، الرسالة الأولى فى الآراء والديانات، ٣٤-فى طبائع الناس فى الرغبة فى الدنيا والآخرة ص ٤٨١-٤٨٣، فى أنه لا يمكن وصول الأنفس الجزئية إلى الآخرة إلا بعد الورود على الدنيا ص ٤٩١-٤٩٢، فى جزاء المحسنين ص ٥٠٤-٥٠٩.

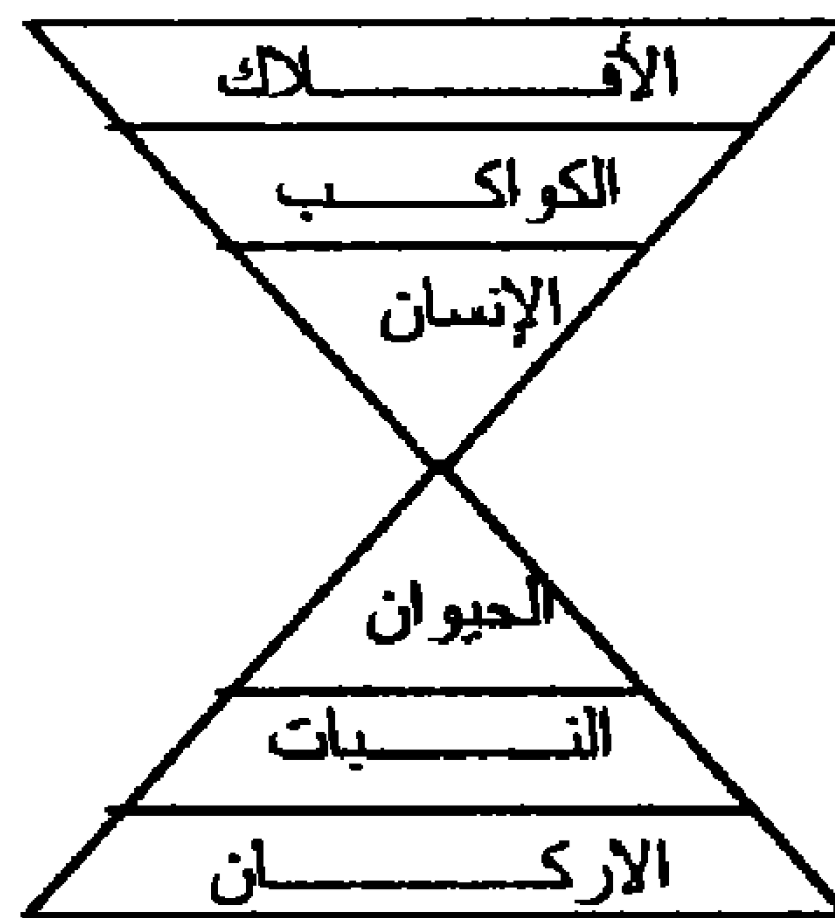
بيده. وهو تشيئ للكتاب، وتحويله من مقروء إلى مسطور. والهيكل الذى بناه الله بحكمته هو الكعبة قياساً على هيكل سليمان أو العرش الذى يستوى عليه الرب. وهو تقديس شيئى للمكان. والميزان الذى وضعه الله بين خلقه هو عود إلى القرآن من جديد باعتباره ميزان العدل. والعدل هو ميزان العلم أيضاً. والمكيال هو يوم الدين الذى يكال فيه لكل إنسان ما يستحقه من ثواب وجزاء وهو قانون الاستحقاق. والمجموع هو جماع النفس والبدن لصور العالمين، فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر. فالإنسان الكلى مقياس نفسه وحقيقته. والمختصر هو العلوم فى اللوح المحفوظ أم الكتاب عوداً إلى النص الكونى. والشاهد على كل جاحد هو اللجوء إلى التجربة. وعالم الحس أحد مقاييس الصدق. والطريق إلى كل خير هى الأخلاق طريقاً إلى المعرفة. كما أن المعرفة طريقاً إلى السعادة. والصراط المحدود بين الجنة والنار، التفرقة الدقيقة بين الخير والشر، الصواب والخطأ القدرة على التمييز والإيضاح [1].

وكل هذه الصور للإنسان قياس على أصل واحد بين صور الموجودات من الأفلاك والكواكب والأركان والحيوان والنبات. وإذا اتفق الجميع على صور الإنسان تم حل اختلافات المتكلمين والنظار. والحقيقة أن هذه الصور أيضاً تعود إلى أصل لها فى التجربة الإنسانية مثل عجز التأويل العقلى، استحالة المعنى الحرفى، الشك وطول الحيرة، الإنكار السرى خشية السيف [2].

---

(١) السابق جـ٤/٢/١١-١٢.

(٢) السابق جـ٤/٢/١١-١٢.



ولما كانت دعوة الاخوان تجمع بين العلم والعمل، الفكر والممارسة فإنها تقوم على كيفية الدعوة إلى الله وتجنيد الناس واستقطاب الأعضاء. وهى من القضايا الرئيسية لهذا العصر، حشد الناس وتجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة (١).

والاخوان على مراتب ثلاث: الأولى أغبياء وأشرار وأردياء وهم المطلوب تجنيدهم لنقلهم إلى المراتب العليا. والثانية المتوسطون بين الأشرار والأخيار والمطلوب نقلهم إلى مرتبة الأخيار. والثالثة الخواص العقلاء المتدينون، وهم الأخيار الفضلاء الذين وصلوا إلى سدرة المنتهى.

ولكل طائفة آراء وأفعال، ومذاهب وأعمال. والاخوان هم الخواص الفضلاء العلماء بأمور الديانات والحكماء. هم هذه الجماعة الفاضلة "إخوان الصفا وخلان الوفا" التى يتم من خلالها تطهير النفس. يساعدون على الصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السموات ومسكن العليين بجوار ملائكة الرحمن المقربين، ومعاونة الاخوان النصحاء والأصدقاء من أجل الوصول إلى النجاة من الورطة التى وقع فيها البشر بجناية آدم مع أنه قد تاب وغفر الله له، وأصبح كل إنسان مسؤولاً عن نفسه، طائرة فى عنقه، لا يتحمل وزراً لم يرتكبه ولا يخلصه إلا عمله وكده واجتهاده. فلا آدم يخطئ نيابة عنه ولا مخلص ينقذه بديلاً عنه (٢).

والناس المطلوب تجنيدهم على أنواع أيضاً. الأول المقرون بفضل الاخوان ولكن جاهلون بعلومهم لتسترهم بالتشيع. والثانى الشاكون المتحيرون وهم أفضل لأنهم يبحثون وإن لم يصلوا بعد إلى مرتبة اليقين. والثالث الموقنون بالدعوة ووقتها وهم الأسهل انقياداً. ومن ضرورات التربية الفلسفية الرفق بالجهال خاصة وأن فى دياناتها وكتبهم تأويلات حرفية أيضاً.

---

(١) وهى التى سماها الكواكبى "الفتور" وكتب فيها "أم القرى".

(٢) السابق جـ٤/٧/٢٤٦-٢٤٨، جـ٤/٢/١١٣. وكما هو الحال فى لاهوت التحرير عند باولو فريرى وتربية المضطهدين وثورة الجماهير عند أورتيجا.

ويعتمد الاخوان فى ذلك على "سيكولوجية" الدعوة والداعية، والوضع الاجتماعى وجهل الناس، وايقاع القارئ فى هوة سحيقة، يتحد فيها كل شئ بكل شئ حتى يتوه، ويغترب عن العالم حتى تبدو الحاجة إلى الخلاص، وتنبيهه على أنه غافل فى حاجة إلى يقظة اعتماداً على حجة الاحراج إرهاباً من أجل الدعوة وجر الإنسان بعيداً عن الناس إلى جماعة الاخوان يجد فيها ذاته، ويثبت فيها وجوده، ويحقق ماهيته.

ويتدرج الاخوان فى أربع مراتب تبين قوة نفوسهم. الأولى ذوو الصنائع أصحاب القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة، وهم فى سن الخامسة عشرة. والثانية ذوو السياسات، أصحاب الفيض والشفقة ومراعاة الاخوان والقوة الحكمية وهم فى سن الثلاثين. والثالثة ذوو السلطان والأمر والنهى، والرأفة واللطف، والقوة الناموسية، وهم فى سن الأربعين. والرابعة أصحاب التسليم والقبول والمشاهدة، والقوة الملكية وهم فى سن الخمسين [١]. والسؤال هو كيف تفيض كل قوة من أعلى إلى أسفل وهى لم تظهر بعد؟ والفيض هبوط، والنمو صعود. يبدو أن الفيض مازال هو الغالب على الارتقاء.

البداية بعلم النفس ومعرفة جوهرها، بل إن كل رسائل الاخوان الاحدى والخمسين فى علم النفس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. تنقل الأقسام الأربعة ، الرياضى والمنطقى والطبيعى الجسمانى والالهى الناموسى الشرعى على مستوى النفس مثل النفسانيات والعقليات وهو ما يمكن نقله فى عصرنا على مستوى العلوم الاجتماعية، الاجتماع والسياسة والقانون، وكما فعل الاخوان أنفسهم فى القسم الرابع، العلوم الالهية الناموسية والشرعية، والفارابى بعد ذلك فى "إحصاء العلوم" ووضع علم الفقه وعلم الكلام والعلم المدنى فى قسم واحد [٢].

---

(١) السابق جـ١/٨/٤٩٥، جـ٤/٧/١٧٣-١٧٤.

(٢) فى مهمة النفوس وعشقها للأجسام جـ٤/٧/١٨٣-١٨٤، فى مهمة النفوس وإخراجها من عالم الأرواح لجناية كانت فيها جـ٤/٧/١٨٤-١٨٦.

ويتضمن النوع الأول اعترافاً صريحاً بالتشييع بالإضافة إلى الاتجاه الامامى الاشراقى العام. وينقد الاخوان من جعل التشيع عدم قبول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدعوى التستر والتخفى أو الغيبة والاختفاء فيركبون المحظور. ويتبرأ الاخوان من التستر باسم العلويين المخالفين للشريعة مثل تبرؤ الصوفية من الأدعياء الذين يقولون باسقاط التدبير. فالاخوان يمثلون المعارضة الشيعية التى تمارس الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثل أهل السنة فى العلن وليس فى الخفاء.

وينقد الاخوان ممارسات الشيعة الرسمية بأنهم قوم من الأشرار، تستروا بالتشييع ضد الآمرين لهم بالمعروف والناهين عن المنكر من أجل المحظورات وترك الأوامر. ومن الاخوان قوم يسمون أنفسهم بالعلوية ولكن ليس لهم من الدين إلا هذا الاسم، لا صلاة ولا صيام ولا زكاة ولا جهاد. ويرتكبون كل الموقبات. وطائفة جعلت التشييع مكسباً النائحون والقصاصون للتبرى والشتم والطعن والبكاء وترك العلم [١]. ومن الشيعة من تقول أن الأئمة تسمع النداء، وتجيب الدعاء،وهماً وتخيلاً وتعبيراً عن العجز عن الفعل، والمقاومة الفعلية. وفهم من يقول إن الامام المنتظر مختف خوفاً من المخالفين مع أنه ظاهر وهم ينكرونه. والبعض يقر بالأنبياء والخلفاء والأئمة الوارثين لعلم النبوات ولكن لا يدرون حقيقة ما يقرون ولا تصديق ما يعتقدون.

يمثل الاخوان حركة إصلاحية داخل الفكر الشيعى. وينقدون اختلاف الإيمان عن العمل، والتكسب بالدين وتحويله إلى تجارة، وحضور الامام أو اختفائه، والجهل وعدم التصديق. والنصيحة من النساك أى من الدين. فاخوان الصفا لقاء التصوف والحكمة الاشراقية لحساب التصوف على عكس لقاء التصوف مع الفلسفة عند ابن عربى وابن سبعين لحساب الفلسفة الالهية. والتحليلات كلها أقرب إلى الأخلاق منها إلى الاجتماع أو السياسة [٢].

---

(١) وهذا مثل نقد الخمينى لممارسات عاشوراء السوداء الحزينة بعد انتصار الثورة، الامام الخمينى: جهاد النفس والجهاد الأكبر، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) الرسائل جـ٤/٧/١٤٦-١٤٨/١٥٣.

والمطلوب من المدعوين التحول تدريجياً من الإقرار باللسان إلى التصور بالأمثال للوضوح والبيان إلى التصديق بالضمير والاعتقاد إلى التحقيق بالاجتهاد فى الأعمال. فالإقرار دون التصور تقليد، والتصور دون تصديق شك، والتصديق دون تحقيق تقصير، والتكذيب باللسان والقلب جحود وكفر.

والمقر باللسان والتصور بالقلب على حقيقته يجد أربع خصال فى نفسه لم يعرفها من قبل: الثقة بالله واليقين التام بهذا الأمر، الرجاء والأمل للفوز عند مفارقة الجسد، النشاط فى طلب الخلاص من الهيولى، جهنم الجسد. وأخيراً قوة النفس. للنهوض من الجسد.

وكل مقر بالقرآن وكتب الأنبياء والأخبار عن الغيب على أربع منازل: مقر باللسان غير مصدق بالقلب، ومقر باللسان مصدق بالقلب غير عارف بمعانيه وبيانه، مصدق ومقر ومتيقن ولكن غير قائم بواجب حقه، وأخيراً من وجد العون من الاخوان على مساعدته على التحقق، وأقلهم أربعون، وهو عدد رمزى، مواعدة الله موسى أربعين ليلة، أربعون خصلة فى شخص واحد أو فى أربعين شخصاً. فأعلى المراتب التعاون مع الاخوان (١).

وفى "الدعوة إلى الله" يتوجه الاخوان إلى خمس مجموعات بالنداء كما هو الحال فى رسائل بولس إلى الكنائس السبع. الأول خطاب إلى المتفلسفين الشاكين فى أمر الشريعة الغافلين عن أسرار الكتب النبوة. فالشريعة أسرار، لا يمسها إلا المطهرون، مقدسة لا يجوز تناولها بالعقل. مضمونها غيبى وقصصى بعيداً عن مصالح الناس وشؤون الدنيا. كلها سمعيات ولا عقليات فيها، وبالتالى فهى ظنيات وليست يقينيات طبقاً للنسق الأشعرى. فى حين يدافع المعتزلة عن العقل، والفقهاء عن

---

(١) السابق جـ٤/٧/١٧٥-١٧٧. انظر دراستنا: "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية"، قضايا معاصرة، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص ١١-١٢٧، وأيضاً "من العقيدة إلى الثورة" جـ٥ الإيمان والعمل والامامة ص ١٠-١٤.

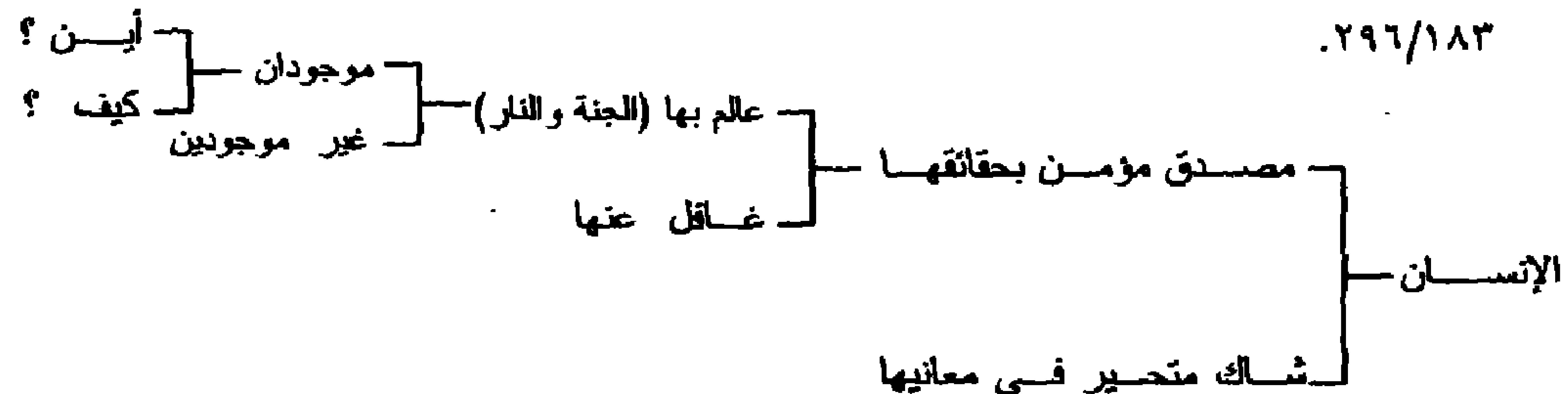
المصلحة. ولا توجد فروق نوعية بين التوراة والانجيل والفرقان فى نسبة العقليات إلى السمعيات بالرغم من تطور الوحى طبقاً لقانون تناقص السمعيات وتزايد العقليات اتجاهاً نحو استقلال العقل والإرادة.

والإنسان نوعان: شاك ومتحير فى معانيها، ومصدق متيقن بحقائقها. وهذا المصدق إما غافل عنها أو عالم بها مثل الجنة والنار، موجودين أو غير موجودين لعدم معرفة أين وكيف. وتشمل الجنة والنار المعراج وخازن الجنة وخازن النار (رضوان ومالك) [1]. والغيبيات يؤمن بها أهل التقليد مثل العامة، ويشاهدها أهل البصيرة مثل الخاصة. ولا يوجد وسط بين التقليد والمشاهدة وهو البرهان العقلى أو التأويل.

ومن ثم ينقد الاخوان تعددية الفلسفة لصالح وحدانية الدين بالرغم مما فى التعددية والاختلاف من مآثر، وما فى الوحدانية من مخاسر من حيث شرعية الاختلاف فى الأولى، وتكفير المخالفين فى الثانية [2]. وهل يمكن الرد على الشاك بالاعتقاد والنص أم بالرأى والبرهان؟ إن النص مجرد إعلان عن وجود الغيبيات دون إثبات لها بالبرهان. فالنقل وحده دليل ظنى، ولا يتحول إلى دليل عقلى إلا بقرائن الحس والعقل[3]. هذا بالإضافة إلى أن هناك إجماعاً بين العقلاء. فهناك وحدة فى التعدد، وتعدد فى الوحدة نظراً لاختلاف مستويات الفهم. وكيف يتفق الإسلام مع أرسطو ولا يوجد برهان طبقاً لحديث "لو عاش حتى يعرف ما جئت به لاتبعنى على دينى" نظراً

---

(1) فى خطاب الشاكين فى أمر النفس المتحيرين فى اختلاف أقاويل العلماء فيها،السابق جـ٤/١٧٧-٢٩٦/١٨٣.



(2) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٣٩٠-٤٠٣.

(3) من النقل إلى الإبداع جـ١ الأول النقل، الباب الأول، التدوين، الفصل الثالث: الانتحال.

لاتفاق العقل والنقل بصرف النظر عن صحة الحديث أو انتحاله. فالانتحال إبداع فلسفى يعبر عن روح الحضارة [1].

ومع هؤلاء المتفلسفين الشاكين يخاطب الاخوان المتشيعين فهل هم المسلمون عامة حتى الملتزمون المتيقنون بأحكام الشريعة أو هم الشيعة خاصة المتمسكون بالشريعة السياسية والدينية؟ هل هو نقد لمدعى التشيع مثل النقد الغالب على باقى الخطابات أن مدح فى مقابل المتفلسفين الشاكين كفرقة بديلة؟ فالإسلام مودة بين الأصدقاء، وقدوة بالنبى وبآله كما يفعل الاخوان. وهو أقرب إلى الخطابة السطحية وكأنه موجه إلى العامة أو الطوائف.

ويجمع الاخوان الخطابات الأربعة الأخرى فى خطاب واحد أولاً على أولاد الصناع والمتطرفين وأمناء الناس، وثانياً إلى أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين، وثالثاً إلى أولاد الأشراف والدهاقين والثناء والتجار، ورابعاً إلى أولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتاب والعمال.

وينتدب أخاً لكل طائفة، ينصحهم بالرفق، ويعاونهم فى إفهامهم التنزيل والتأويل وزوال الدنيا والتغير وتنظير للموروث الأصلى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ بالنسبة إلى الرؤساء من أجل زعزعة الثقة بهم، وعدم الخوف منهم، والخروج على طاعتهم، ونبذ المجتمع القائم إلى مجتمع آخر منذ الجاهلية إلى الإسلام. فرسالة الاخوان القيادة الثورية، وزعزعة الحكم، واستمرار حركة التاريخ.

وفى مخاطبة الملوك والسلاطين يستعمل الاخوان الرفق والملاطفة حتى ملاقاتهم على خلوة وقراءة السلام من أصدقاء نصحاء من أولاد العلماء وحملة الدين وأولاد التجار العالمين بأحوال الأمور من باقى الطوائف، فالعلم مشاع بين جميع الطوائف، وتبشيرهم بما يبشر به الاخوان من نصرة الدين، وفتح البلاد. هم إخوان نصحاء، لهم مجلس

---

(١) الرسائل جـ٤/٧/١٩٥-١٩٦.

يجتمعون فيه. وتدور الأيام والأزمان ويتنكر الاخوان مسار التاريخ [1]. وهل يعرف التاريخ بالزجر والفأل والكهانة والفراسة؟ فان لم يصدق فلتتم محاجته بالرغم من رفض الاخوان مناهج الجدل والحاجة فى الدين من علماء الكلام.

خامساً: الأخلاق الإنسانية (أبو حيان):

تبدو الأخلاق الإنسانية عند أبى حيان فى موضوعات متناثرة تجمع بين الفلسفة والأدب، ومنسوبة إلى أقوال الآخرين خاصة أبى سليمان السجستانى وأبى الحسن العامرى. والانسانيات عند أبى حيان لها الأولوية على الطبيعيات والالهيات. فالإنسان حاضر عند أبى حيان حضوره عند إخوان الصفا. ومعظمها تجارب إنسانية وانفعالات بشرية وحدوس فلسفية يصعب تحويلها إلى تصورات فلسفية وبراهين منطقية. ومنها تجربة الحكمة.

وتبدأ بتحليل الألفاظ حتى لتبدو التحليلات أشبه بالتحليلات المعجمية مثل تحليل الصداقة فى قاموس يشمل خمسة وثلاثين مصطلحاً، كلها متداخلة ومتكررة مثل المحبة. وتهدف كلها إلى إثبات غاية واحدة كما هو الحال عند إخوان الصفا وهو التعالى أو المفارقة.

وقليل من هذه المصطلحات مصطلحات فلسفية مثل العلة الأولى. فالعقل خليفة العلة الأولى ليس بمعنى التقييد كما يوحى بذلك المعنى الاشتقاقى للفظ "عقل" بل معنى آخر نقيض وهو الأخلاق وهو ما يتفق أيضاً مع المعنى الاشتقاقى أى الالتزام بالأخلاق

---

(١) "يذكرونهم بحوادث الأيام، وتغيرات الزمان والخطوب والحدثان، وما تدل عليه دلائل القرآن من تغييرات شرائع الدين والملل، وتنقل الملك والدول من أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، فاجتمع رأيهم، واتفقت كلمتهم على انه لابد من كائن فى العالم قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا، وهو تجديد ملك فى المملكة وانتقال الدولة من أمة إلى أمة، وان لذلك دلائل واضحة، عرفت بفراغ العقول وتجارب الأمور، واعتبار تصاريف الزمان فيما مضى من الحدثان، وما يعرف منها بالزجر والفأل والكهانة والفراسة وبدلائل المتحركات من النجوم والمقامات مما تدل عليه من الكائنات قبل أن تكون"، السابق جـ٤/٧/١٨٩-١٩١.

والحرية والسلوك وبالله. كما تظهر بعض المصطلحات الطبيعية المعربة مثل "الأسطقسات" فى تعريف الروح [1].

كما يعتمد أبو حيان على القسمة. وقد تكون ثنائية أو ثلاثية أو رباعية. مثل الإيمان بالله كعادة بالطبيعة أو كأدب للنفس أو لتقبل العقل أو إثباتاً لوجود الله. وتساعد القسمة على سرعة التحديد.

ويعتمد أبو حيان على التجارب الشعرية باعتبارها رصيد الثقافة العربية الأول وتجارب إنسانية عامة تغنى عن البراهين المنطقية مثل الخير والشر ومتى تكون غلبة أحدهما على الآخر، ومثل العلاقة بين الحسب والأدب، وأن الحسيب بلا أدب أفظع من الأديب بلا حسب [2].

وتبدو عناصر الاضطهاد فى فكر أبى حيان ربما نظراً للتشيع.

١- **الإنسانية أفق.** ويظهر مفهوم "الإنسان" كأفق، والإنسانية كأفق. الإنسان متحرك نحو أفقه بالطبع. وهو أفق أخلاقى [3].

الإنسان كشخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالكل، حى بالاستكمال، ناقص بالحاجة، نام بالطلب، صغير فى النظر، خطير فى المخبر، لب العالم. فيه من كل شئ شئ، وله بكل شئ تعلق، صحيح بالنسب إلى من نقله من العدم. قوى النسب لمن يستفيد عن أمم. أخبار الإنسان كثيرة، وأسراره عجيبة. من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومضاحنه. وقد حوى جوهره شبها من كل ما يعرف ويرى. فهو مثال لكل غائب، وبيان لكل شاهد. هيوب عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان [4].

---

(١) أبو حيان: المقابسات ص ٢٦٥/٣٧٢.

(٢) السابق، ص ١٦٨-١٦٩، الامتاع والمؤانسة جـ١/٤٦.

(٣) "فى أن الإنسانية أفق، والإنسان متحرك نحو أفقه بالطبع"، المقابسات ص ١٩٧-١٩٨.

(٤) السابق ص ١٩٧-١٩٨/٣٧٤. الامتاع جـ٥/٣٩-٤٠.

وتركيب الإنسان طبقاً للعامرى نزولاً حسب تصور الطبيعة من الأجناس إلى الأنواع الطبيعية لا المنطقية. هو قوة لكل بدن بالإضافة إلى قوة الجميع. ولا يشرف إنسان على آخر إلا من جهة الاختيار والاكتساب. وشرف الزمان والمكان إسقاط من الإنسان ووضع الأخلاق فى الطبيعة، والسعادة والفلك فى الزمان.

ولا فرق بين الإنسان والطبيعة فى الأخلاق إلا الفرق بين الحقيقة والمجاز. فالطرفان والوسط ليسا فقط فى الأخلاق بل أيضاً فى الطبيعة. والأخلاق حركة طبيعية، الغضب من الداخل إلى الخارج والحزن من الخارج إلى الداخل. ولا فرق بين ملئ العين والنفس. والطبيعة هى الله، ومن ثم لا مكان للمعجزات وأصحاب النسك الذين يحولون الطبيعة إلى صناعة. فالطبيعة فوق الصناعة، والصناعة دون الطبيعة. مهما تشبهت بها فإنها لا تكتمل. والطبيعة لا تشبه الصناعة بل قوة إلهية سارية فى الأشياء.

وتأخذ الصداقة حظا وافرا فى تحليل الأخلاق الإنسانية مثل رسالة "الصداقة والصديق". وهى أطول الموضوعات الخلقية على الاطلاق بناء على تجربة أبى حيان الشخصية (1).

ويجمع الإنسان أخلاقاً متباينة على مستويات عدة. رأس ويدان ورجلان على مستوى الشكل الخارجى. ولحم وعظم وعصب وشريان على مستوى المضمون الداخلى(2). ودم وبلغم ومريان على مستوى الأخلاط الأربعة (3).

---

(1) فلان ملئ العين والنفس، المقابسات ص ٤٣٧-٤٣٨ فى شرف الزمان والمكان وتفاوت الناس فى الفضيلة ص ١٤٣-١٤٤. فى أن الوسط فيه الطرفان ص ٢٦٧-٢٧٠. فى الصديق وحقيقة الصداقة وفلسفة العشق والحب وفى تعريفات فلسفية صالحة ص ٣٥٩-٣٧٨. فى أن الخير على الحقيقة هو المراد لذاته، والخير بالاستفادة هو المراد لغيره ص ٢٨٦.

(2) هذا هو أيضاً تصور الإنسان عند ديكارت فى بداية العصور الحديثة الغربية فى "مقال فى الإنسان"، أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٢/٨٧. انظر أيضاً دراستنا: "لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القيم؟"، دراسات إسلامية، ص ٣٩٢-٤١٥.

(3) ومن الموضوعات الطبيعية: العنصر، الهيولى، الجوهر، القادر، انفعال للحيز، النفس، الحس، =

ويتلمس أبو حيان بعض الموضوعات الإنسانية، فيجدها فى التصوف والعفة. مصطلحات الصوفية مثل العشق، والمحبة، والكلف، والشفقة، والصداقة والمحبة، والعلم، والتوحيد، والفتوة، والمروءة، والعقل، كلها موضوعات إنسانية يغلب عليها الجانب الشعورى الإنسانى الحيوى كما هو الحال عند إخوان الصفا. وتأخذ بعض الموضوعات حيزاً أوسع مثل السكينة حيث تظهر فلسفة الأخلاق بوضوح. وهى من القيم الصوفية وهى على درجات بين الزيادة والنقصان. أنقصها للناس ثم لخلفاء الأنبياء ثم للأنبياء وأعلاها لأشخاص فوق الأنبياء وهم الملائكة. وهى على أربعة أنواع: طبيعية، ونفسية، وعقلية، وإلهية. وقد تكون مفعولة أو فاعلة (١). ويصعب فصل المصطلحات الصوفية عن الفلسفة الطبيعية (٢).

وأحياناً تظهر بعض الموضوعات الكلامية الإنسانية مثل الإنسان والوعد والوعيد والتوحيد بل والقدم الحدوث (٣). وبعضها مستقى من الفقه وأصوله مثل الاجتهاد والرخصة والمشورة (٤).

وترتبط أخلاق الإنسان بقوى النفس وهى ثلاث: شهوانية مذمومة، وغضبية محمودة ومذمومة، وناطقة محمودة. وتتعرف النفس الناطقة على الله. وهى التى تقود القوتين الأخريين، وتعمل على إصلاحهما منعاً للإفراط والتفريط. ولا يمكن تغيير الخلق ولكن يمكن إصلاحه. فالعمل يتم من خلال الطبيعة.

- الحركة، الفرح، النوم، الارادة، اللذة.

(١) من أهم الموضوعات الأخرى: العلم بالحق، العمل بالحق، الروح، الرأى، السعادة، الجودة، الظن، الدنيا، الخير بالحقيقة، الشر، الاختيار، النفع، الشجاعة، القشرح، العجول، الركيز، الحسود، النحل، الحقد، الغضب،العجب، الرضا، الحيار، الاستطاعة، الشهوة، المحبوب، المقابسات ص ٢٥٠/٣٠٨-٣١٩/٣٤٧/٣٦٣-٣٧١/٢٠٦-٢١٦، الامتاع جـ١/٢٠٦-٢١١.

(٢) مثل الرطوبة واليبوسة، الحس والعقل، النفس والطبيعة، أحكام الفلك، فناء الزمان، المعرفة والعلم، إرادة الخير والجود على الناس، السابق ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٣) أبو حيان: المقابسات ص ٣٧٣-٣٧٨.

(٤) السابق ص ٣٢٩.

ونظراً لأهمية الأدب كمصدر للأخلاق الإنسانية الواقعية ذكرت فضائل كثيرة أقرب إلى الفضائل الأدبية والذوقية الإنسانية العامة مثل حضور البديهة فى الردود. ومعروف مآثر القريحة العربية والتراشق بالآداب [1]. ويرجع ذلك إلى سحر العقول. وهو إما صناعى مثل خفة الحركات أو طبيعى مثل آثار الطبيعة أو عقلى مثل الكلام الغريب المعنى أو الهى مثل الأنفس الكريمة قولاً وعملاً.[2].

ويأخذ الشعر مكان الصدارة كمادة لتحليل الأخلاق الإنسانية الواقعية. كما أنه يعبر عن التجربة القرآنية. فكلاهما تجربتان شعريتان. وظهر الملوك والأمراء شعراء مثل سيف الدولة وعبد الملك بن مروان. وكانوا فى صحبة الشعراء والأدباء وليس التجار والسفراء. والمأمون الأديب الملك الفيلسوف. الشعر له الأولوية على كل المصادر الموروثة أو الوافدة. وهو الموروث الثقافى الذى يعرفه الجميع. ويتضح المصدر الشيعى من كثرة الاقتباس من أبى حاتم السجستانى وأبى سليمان السجستانى ومحمد بن على بن الحسين الباقر دون أن يغفل المصدر السنى مثل عمر بن الخطاب.

كما يعتمد على الشروح اللغوية الخالصة دون التحذلق والغربة اللغوية وكأننا فى الشعر الجاهلى. ويطول الشرح اللغوى دون دراسة. ويذكر من اللغويين والنحاة أبا سعيد السيرافى [3].

---

(١) الليلة التاسعة والثلاثون، السابق جـ٣/١٦٢-١٨٥.

(٢) مثل: اللفيف = الصديق. العِلْق = النفيس من المتاع. السحت = هنية أهل الخير، الوضائع = الخسائر. المسترسلون = إذا انبسط إليه وأستأنس.

(٣) أبو حاتم السجستانى: إذا مات لى صديق سقط لى عضو، الصداقة والصديق ص١٧. على بن أبى طالب: قليل للصديق الوقوف على قبره، السابق: ص٢٢. الخليل بن أحمد: الرجل بلا صديق كالعين بلا شمال، السابق ص٢٨. ومن أقوال الشعراء:

- بينى وبين لئام الناس معتبه ∴ ما تنقضى وكرام الناس إخوانى
إذا لقيتم لئيم القوم عنفنى ∴ وان لقيت كريم القوم حيانى
- وكنت إذا الصديق أراد غيظى ∴ واشرقنى على حنق بريقى
عفوت ذنوبه وصفحت عنه ∴ مخافة أن أعيش بلا صديق
- لله فى الأرض أجناد مجندة ∴ أرواحها بيننا بالصدق تعترف

ويبرز أبو حيان تجربة الصداقة والصديق. فالصداقة فضيلة إيجابية تغنى بها البلغاء والأدباء. وهى تجربة إنسانية عامة يصدقها الوحى والشعر[1]. وإذا اقتصر البعض على جعل الصداقة لفظاً بلا معنى بناء على تحليل اللغة فان البعض الآخر يجعل الصداقة والصديق المعنى وحامل المعنى [2]. ويجمع أبو حيان أقوال السابقين. فالرواية أيضاً فى الأدب وليست فقط فى الحديث. لا فرق بين موروث ووافد، بين محسوس ومعقول، ما دامت تجارب إنسانية حية. الكتابة بمثابة مرجع عام فى الوضوح، والتأليف فيه طبقاً لرغبة الجمهور. ويبدو الفقه ومذاهبه رافداً رئيسياً فى الثقافة خاصة أبى حنيفة. وتظهر شخصية أبى سليمان الفذة شخصية محورية ومصدر الكثير من الروايات والآراء.

والصداقة نادرة مشوبة بالحسد والحقد والخيانة كما ظهر ذلك فى قصة يوسف مع إخوته، وهابيل وقابيل مما يدفع أبى حيان لأن يشكو من الناس، ويكون أقرب إلى التشاؤم منه إلى التفاؤل. وهو نفس عصر أبى العلاء. وقد تكون الصداقة بالدين وبالجوار وبالممالحة وبالصناعة وبالمنشأ وبالمعاقرة وبالتجربة وبالألفة وبالميلاد أو بانتظام هذه كلها.

ومكارم الأخلاق للإنسان عشرة: صدق الحديث، وصدق البأس، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وبذل المعروف، والتذمم للجار، والتذمم للصاحب، والمكافأة للصانع، وقرى الضيف. ورأسها الحياء [3].

٢- **أخلاق البدن**. وتعنى الأخلاق المادية، طبائع الحيوان، وحاجات الطعام والشراب، وممارسات الجنس، وبعض الموضوعات الأخلاقية النفسية مثل الإرادة والاختيار والصداقة والصديق وأخيراً تحليل الأخلاق الاجتماعية مثل أخلاق التجار. وهى

- والأمثلة كثيرة من الوزير، وأبى سليمان، وعمر بن عبد العزيز، السابق ص٣٧/١٢١.

(١) الاقتصار على تحليل اللفظ مثل المدرسة التحليلية المعاصرة فى الغرب. والمعنى وحامل المعنى هما عند هوسرل Noése, Noême.

(٢) أبو حيان: الصداقة والصديق ص ٣-١٤/١٧-١٨/٣٤/١١٩-١٢٠.

(٣) هو قول مأثور عن عائشة، أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/٢٠٠.

ما يسمى بمصطلحات العصر الأخلاق المادية أو الوضعية أو الوصفية أو التقريرية.

للحيوان أخلاق ما دامت له نفس وقوى وطبع. إذا أمكن الحديث عن الإنسان فانه يمكن الحديث أيضاً عن طبائع الحيوان. ومن الطبيعى أن يهتم العرب بالحيوان، أدباء علماء وفلاسفة. فالحيوان جزء من البيئة العربية. ولا يوجد مغزى سياسى للحيوان عند أبى حيان كما هو الحال فى "رسالة الحيوان" عند الاخوان. عرف أبو حيان الأديب أن الحيوان للإنسان مداواة، رؤية إنسانية للحيوان. كما أدرك الحكمة والعناية فى الحيوان كما يفعل المعاصرون [1].

والإنسان أشرف من الحيوان ومسخَّراً له. وقد كان الأمر هكذا دائماً لأنه حاز جميع قوى الحيوان ثم زاد عليه بما ليس لشئ منه فصار ربّا له سائساً ومصرفاً وحارساً. والملائكة أكمل بداية وليس بالجهد. خلقت كاملة. ولم تكلف بأن تكمل وتتكامل وتستكمل. لذلك لا يقال عنها إنها حرمت الفضيلة. وبطبيعة الحال لا تخلو النظرة الإنسانية للحيوان من إسقاط إنسانى.

ويتعرض أبو حيان إلى أخلاق الجوع والشبع واختلاف معانيها حسب المواقف الفكرية، عند الصوفى والمتكلم والمواقف الحياتية مثل الطفيلى والمهنية كالطبيب والقاضى والحمال كالجندى والمكار والجمال، والمزاحية مثل الملاح والبخيل، والشعوبية مثل المدنى واليمنى والتركى والسمرقندى والهندى. وهى من أطول الرسالات [2]. وهو موضوع عصرى يحصد مئات الألوف يومياً خاصةً فى إفريقيا. وتظهر بعض المصطلحات الدينية فى التحليل مثل الفرائض والنوافل.

---

(١) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، جـ٢/١٥٨، طباع الحيوان جـ١/١٩٥-١٩٧، وقد تختلف معرفتنا الآن عن الحيوان عما عرفه القدماء. وأصبحنا ننقل "عالم الحيوان" من الشرائط الغربية إلى لادهاش الأطفال واستعمالها كأدلة على وجود الله دون علم أو أدب بل من أجل الدين. فالطبيعة ليست باعثاً فى فكرنا الحديث.

(٢) الليلة الثانية والثلاثون أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/١-٦٦، وموضوعات "الامتاع" الطعام، والدين، والجنس، والملوك، والأدب، والأمثال.

وبعد الجوع والشبع يأتى الجنس اعتماداً على التجارب الشعرية والأدبية[1]. ولا حرج فى الإشارة إلى الشذوذ الجنسى، السحاق واللواط كعادات عربية وممارسات المجون فى بلاط الأمراء وقصور الأغنياء والتى ألمح القرآن لها. يتحول السحاق إلى إبداع أدبى فى وصف الجسدين المتلاقين، وحرارة اللقاء، صور الجنس فى صور الحرب، بداية بالجنس ونهاية بالنفس[2]. وإذا تخاصم رجل وامرأه على تسمية الولد حكم القاضى دون حرج بسماع الشهود واستقصاء الأدلة. وكان التراشق بين الرجل والمرأة بالشعر الذى يرمز إلى الجنس شيئاً شائعاً بصرف النظر عن الرتبة الاجتماعية، لا فرق بين سيد وجارية[3]. ويتم ذلك بروح الفكاهة واللمحة والبداهة،وهو ما لا يستطيعه أحد اليوم بعد أن تحول الجنس والسياسة والدين إلى محرمات أو مقدسات لا يجوز الاقتراب منها[4]. ولا حرج عن الحديث عن ضيق الفرج ووسعه، والزواج بالمرأة لضيقها

---

(١) قالت ماجنة: ليلة عرسى ∴ تقبوا بالايركسى، الامتاع والمؤانسة جـ٢/٥٧.

(٢) قالت ماجنة: الحق أخفى، والنيك أشفى، السابق. نفس الصفحة.

وقال مخنث: لما تدانت الأشخاص. ورق الكلام، والتفت الساق بالساق، ولطخ باطنها بالبزاق، وقرع البعض بالذكور، وجعلت الرماح تمور صد الكريم فلم يجزع، وسلم طائعاً فلم يخدع. ثم انصرف القوم على سلم بأفضل غنم، وشفيت الصدور، وسكنت حرارة النفوس، وما شاكل وجد، وأطيب مقتل كل هجر، واتصل الحبل، وأنعقد الوصل، السابق جـ٢/٥٢-٥٣.

(٣) قدم رجل مع امرأة إلى القاضى ومعها طفل فقالت: هذا ابنه، فقال الرجل: أعز الله القاضى ما أعرفه. فقال القاضى: اتق الله فان النبى صلى الله عليه وسلم يقول "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، فهذا وأمه على فراشك. قال الرجل: ما تنايكنا إلا فى الاست فمن أين لى ولد؟ فقالت المرأة: أعز الله القاضى قل له ما رأيت يُعرّفه. فكف الرجل، وأخذ بيد ولده وانصرف، السابق جـ٢/٥٤-٥٥. ودخل أبو نواس على يمنان جارية الناطقى فقال لها:

لـو رأى فـى البيـت حجراً ∴ لـنزا حـتى يموتـا

أو رأى فـى البيـت ثقـباً ∴ لـتحول عنكـبوتاً

فأجابـته: زوجـوا هذا بألف ∴ وأظـن الألـف نونـا

قـبل أن يتغلـب الـدا ∴ ء فـلا يـأتى ويؤتـى ، السابق ج٢ /٦٠.

(٤) انظروا دراستنا: "المحرمات الثلاث"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ١ فى الثقافة=

وتطليقها لوسعها. والرجال يشتاقون إلى الجماع فى الشتاء والنساء فى الصيف. فالزواج جنس، والحب إشباع. إلى هذا الحد وضع المرأة قديماً وقد يشابهه وضع المرأة حديثاً فى أدبيات الجنس فى الحضارة الغربية [1].

أخلاق الجنس والمجون من مظاهر الأخلاق الإنسانية دون حرج فى مجتمع مفتوح فى السلوك والتعبير. وهى غير أخلاق الحب. الأولى بدنية خالصة والثانية نفسية. ولا حياء فى الدين. ولم يتحرج الرسول ولا أزواجه ولا الصحابة فى تناوله والتصريح به. ويعتمد أبو حيان هلى أقوال الشعر فى وصف أخلاق الجنس. فالشيخ أقرب الناس إلى الجنس وان بدا متعففاً وقوراً، زاهداً تقياً عفيفاً ورعاً مؤمناً. يصلى قاعداً وينيك قائماً. يعاف الفانيات ويشتهى الغلام. ويأنف من شهر الصيام الذى يمنعه من ممارسة الجنس وارتياد دور اللهو[2]. بل أن النداء إلى الجماع لحظة إبداع أدبى[3]. ولم يكن هناك خجل فى جلسات الأمراء من الحديث عن الجنس أو ممارسته والجاريات تعنى بإشباع القدماء[4]. وفى نفس الوقت يصف أبو حيان انهيار الحب من الشعر إلى الجنس، ومن الأدب إلى الجسد، ومن الرومانسية إلى الحسية، ومن العلن إلى الستر ــ ومن الحق إلى

= الوطنية ص ٢٦٧-٢٦٩.

(١) تزوجها أربعة يتلقونها كالبكر ثم يطلقونها فسألوها فقالت: يريدون الضيق ضيق الله عليهم، الامتاع والمؤانسة جـ٣/١٤٦.

(٢)

شيخ يصل قاعداً ∴ وينيك عشرا من قيام
ويعاف نيك الغانيا ∴ ت ويشتهى نيك الغلام
وتراه يرعد حين يذ ∴ كر عنده شهر الصيام
خوفاً من الشهر المعذ ∴ ب نفسه فى كل عام
سلس القياد إلى التصا بى والملاهى والحرام

(٣) قالت ماجنة تدعو رجلاً: ضُر ومُر، وقُد وارقد، واطّرح واقترح، السابق جـ٢/٥٥.

(٤) دعا مُرّة قوماً وأمر جاريته أن تبخرهم فأدخلت يدها فى ثوب بعضهم فوجدت إيره قائما فجعلت غرسه وتلعب به وأطالت. فقال مولاها: إيش آخر هذا العود، أما احترق؟ فقالت: يا مولاى هو عقدة!

السرقة كما هو الحال فى هذه الأيام (١).

ويتعرض أبو حيان لأخلاق التجار كحلقة وصل بين أخلاق البدن الفردى وأخلاق البدن الاجتماعى ولكن بلغة الأدب، واستعمال بعض ألفاظ غير مألوفة إلا على الأدباء فى عصره. وتشمل أخلاق المحبة والثناء، أخلاق الدهاقين ورؤساء الفرس والصالحين وأهل العلم أى أخلاق المهنة. وتقوم على المداهنة، والنفاق، والكذب، والبهتان، والغش فى الموازين، والتحايل. هنا تتحول الأخلاق إلى نقد اجتماعى لممارسات العصر. فالأخلاق وصف لما هو كائن وليس لما ينبغى أن يكون الذى لا يوجد إلا عند الخاصة والسلطان(٢).

وتقوم أخلاق البدن على تحليل نفسى فكرى وجودى للفضائل مع استعمال المأثورات من تاريخ الحضارات السابقة بالاضافة إلى المصادر السلفية الخاصة كالصوفية والشعراء والأدباء والصحابة. والغالب هو الشعر، يقرضه السادة والعبيد، الأحرار والجوارى، العرب والروميات. ويجمع أبو حيان عدة أشعار فى مناسبات مختلفة حتى الملك وصاحب الدولة. وقد تحتوى الأشعار على بعض النظريات النفسية الحديثة(٣). ومعظم الليالى مناقشات أدبية وأقلها مناقشات فلسفية، وأحاديث للظرفاء من الشعراء

---

(١) قال مزيد: كان الرجل فيما مضى إذا عشق الجارية راسلها سنة. ثم رضى أن يمضمغ العلك الذى تمضغه. ثم إذا تلاقيا تحدثا وتناشدا الأشعار. فصار اليوم إذا عشق الجارية لم يكن لهه هم إلا أن يرفع رجلها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة، السابق جـ٢/٥٥. وعن ابن سيرين كانوا يعشقون من غير ريبة. فكان لا يستنكر من الرجل أن يجئ فيحدث أهل البيت ثم يذهب، قال هشام: ولكنهم لا يرضون اليوم إلا بالمواقعة، السابق جـ٢/٥٦. وعن الأصمعى: قلت لأعرابى: هل تعرفون العشق بالبادية؟ قال: نعم، أيكون أحد لا يعرفه؟ قلت فما هو عندكم؟ قال: القبلة والضمة والشمة. قلت: ليس هو هكذا عندنا. قال: وكيف هو؟ قلت: أن يتخذ الرجل المرأة فيباضعها. فقال خرج إلى طلب الولد، السابق جـ٢/٥٦. يمكن أن يصبح هذا موضوع لاحدى الرسائل الجامعية، أخلاق المجون عند بعض الفئات الاجتماعية مثل الشعراء والصيادين والشطار والملامتية والقوادين والجوارى بالتعاون مع أقسام الاجتماع.

(٢) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٢/٦٢، جـ٣/٦٤.

(٣) مثل عقدة أوديب عندما أخبرت امرأة أن ابنها قد اغتر (شعر). فقال الزوج: أتبتسر تغنى بعدو الخبز جـ/٥٠.

والتابعين والمحدثين والبخلاء والمقاليج والنحويين والضعفاء والعرج والمعلمين. البيئة أدبية والفلسفة أحد عناصر الأدب. والصوفية مع الأدباء من أصحاب الأقوال. فالأدب هو الثقافة الأولى التى فيها يصب باقى العلوم، الدين العلم والفلسفة والتاريخ. فالشعر ديوان العرب فى جاهليتهم، كما أن القرآن ديوانهم فى إسلاميتهم، فى ثقافة مركزية. ويستعمل القرآن الكريم كمصدر أدبى مع باقى الكتب المقدسة السابقة. ويبدو الأدب والثقافة سلوكاً شعبياً عاماً وثقافة شعبية عامة مثل تحليل كلمة "نعم" لمؤانسة الصاحب ولسياغة اللقمة والاقبال على الشأن. وفى معظم الأحوال هناك اتجاه إنسانى عام للمساواة والعدالة الاجتماعية، الأخلاق المختلفة بالأمزجة المتباينة والطبائع المتنائية. وتكثر أسماء الاعلام المحلية. ويرسم أبو حيان عديداً من شخصيات النساك المحليين (١).

وتفسر الأخلاق أحياناً تفسيراً فزيولوجيا حسب الطبائع الأربعة. فأخلاق الحرارة الشجاعة والبذل والغضب والذكاء. وأخلاق اليبوسة الصبر والثبات والبخل. وأخلاق الرطوبة اللين والسماحة والنسيان. وأخلاق البرودة البلادة والغلظة والثقل. وأساس الأخلاق خمسة: الشهوة، والطبيعة، والعادة، والشرع، والعقل جمعاً بين الجسم والعقل.

والحركة والسكون خلقان. الحركة أنواع: طبيعة، وبدنية، ونفسية، وعقلية، وفلكية كوكبية، والهية. ويدرك السكون بالحس والحركة والعقل (٢).

٣- **أخلاق الروح.** وهى أخلاق الثنائية المتطهرة، أخلاق التضاد مثل أحوال الصوفية وتضاد "الاشارات الالهية". ومثل أخلاق مسكويه وثنائياته والاخوان وثنائياتهم. كل أخلاق علوم الحكمة تعبر عن هذا الجانب فى الحضارة الاسلامية، الصوفى الاشراقى المغترب الذى يقوم على الثنائيات المثالية العقلية اليونانية. فالمثالية العقلية الوافدة هى الأساس النظرى الثنائية الصوفية الموروثة.

---

(١) مثل عاد، ومالك، وعمار، وحجمة، وقزرعة، وطفيل، وشمر، وقيق، ونتقى، السابق جـ٣/٣٦/ ٤٩-٥٠.

(٢) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/٢٠٠.

ويلاحظ توزيع هذه الثنائيات بين ثنائيات الجسم، والمعرفة، والقيم الفردية، والقيم الاجتماعية (١). أكبرها الأخلاق الفردية ثم ثنائيات المعرفة ثم الأخلاق الفردية ثم ثنائيات الجسم. ويشرح ثنائية الارادة والاختيار بالتضايف. فكل مراد مختار وليس كل مختار مراد لأن الاختيار أوسع نطاقاً من الارادة (٢). الاختيار جولان وفوران، والارادة فجأة ومباغتة. الاختيار سعة للتمكن، والارادة تضيق. الاختيار بالحب والروية، والارادة بالكره الشديد. الاختيار محبة، والارادة شهوة. الاختيار ايجاب، والارادة سلب. ويعتمد أبو حيان على التحليل اللغوى للمصطلح. الاراغة من راغ يروغ، والارادة من راد يرود. والشهوة من شهى أشهي. والمحبة من حب أحب. فاللغة جارية على الوسع والتضييق. التوسع للاقتدار والاختيار، والتضييق للتحديد والتشبيه. واللغة بين الايجاز والاطناب، بين

---

(١)

ثنائيات الجسم	١ الحياة / الموت	٢ اليقظة / النوم	٣ الصحة / المرض	٤ الاعتدال / الانحراف	٥ الحركة / السكون
	١ الحسن / القبح	٢ الصواب / الخطأ	٣ الخير / الشر	٤ المعرفة / النكرة	٥ العلم / الجهل
ثنائيات المعرفة	٦ العقل / الحمق	٧ التنبية / الغفلة	٨ الذكر / النسيان	٩ الذكاء / البلادة	١٠ الحق / الباطل
	١١ اليقين / الشك	١٢ الصدق / الكذب			
	١ الرجاء / الخوف	٢ الشجاعة / الجبن	٣ الحلم / السفة	٤ الوقار / الطيش	٥ العفة / الفجور
ثنائيات الأخلاق الفردية	٦ الغبطة / الحسادة	٧ الدماثة / الكزازة	٨ الرشد / الغي	٩ البوار / الحصر	١٠ الثقة / الارتياب
	١١ الطمأنينة / التهمة	١٢ الوقار / الخلاعة	١٣ التوقي / التهور	١٤ الطمع / اليأس	
ثنائيات الأخلاق الاجتماعية	١ العدل / الجور	٢ السخاء / البخل	٣ الألف / الملل	٤ الاخلاص / النفاق	٥ الاحسان / الاساءة
	٦ النصح / الغش	٧ المدح / الذم	٨ الحب / البغض	٩ الهجر / السلو	

أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ١/١٤٧-١٥١.

(٢) وهذا عكس ديكارت، أن الارادة أوسع نطاقاً من الذهن طبقاً للخطيئة الأولى والنظرة الارادية.

الكناية والتصريح، بين الانجاز والابطاء [1]. ومعرفة خصائص اللغة العربية ووقائعها وأساليبها فى معرفة المصطلحات إبداع خالص.

ويشرح أبو حيان كل ثنائية بصرف النظر عن مستواها البدنى أو النفسى أو الفردى أو الاجتماعى. فثنائيات الجسم الطبيعى وهو ما سماه الاخوان "الجسمانيات الطبيعيات" ليست من الأخلاق مثل الحياة والموت، والصحة والمرض بل ويعتبر من العقل والحمق من أخلاق الجسم. والخُلُق ابن الخَلْق فى الأخلاق الطبيعية. لذلك قيل "الخلق ابن الخلق". والبعض مرتبط بالبدن والنفس، ولا يوجدان على الاطلاق بل بالاضافة مثل الاعتدال والانحراف. والبعض الآخر يجمع بين الخُلُق الطبيعى مثل الخَلْق ولكن الأطراف تكون مكتسبة مثل الشجاعة والجبن، وهى من الأخلاق الفردية.

أما الثنائيات النفسية فغالبها ثنائيات معرفية منطقية مثل الصواب والخطأ، وهما حكمان للأقوال والأفعال. وليسا باطلاق بل اعتماداً على العقل. أما الاحسان والاساءة،وهما من الأخلاق الاجتماعية، فللأفعال والأقوال معاً. والخير والشر حكمان عقليان. والخُلُق التابع للمزاج لا خُلُقان ولا خِلْقان مثل الحلم والسفة والطيش والوقار، والدماثة والكزازة، مزاجاً بالمران. وهى من الأخلاق الفردية. أما الجهل والعلم، والحق والباطل، والمعرفة والنكرة، والبيان والحصر فهى من الأخلاق المعرفية. وقد تتعلق المعرفة والنكرة بالقوى الغضبية والشهوية. ومنها ما يجمع الخُلُق والمزاج مثل الذكر والنسيان. وهما متعلقان بالقوى العالمة والبهيمية من قوى النفس. والغى والرشد ليسا خُلُقين بل من صفات الأفعال الحميدة والذميمة والرأى للعقل. وبعضها من صفات النفس الناطقة مثل الشك واليقين، والصدق والكذب للنفس الكاملة أو الناقصة.

أما ثنائيات الأخلاق الفردية فهى أحوال للقلب كما هو الحال عند الصوفية مثل الخوف والرجاء، والتوقى والتهور، والغبطة والحسد، والطمأنينة والتهمة. والبعض خُلُقان فقط مثل العفة والفجور، وطرفاها العصمة والعدوان، والتنبية والغفلة، وهما معرفيان،

---

(١) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/١٠٥-١٣٧.

وطرفاهما الوحى والبهيمية. ومثل الذكاء والبلادة، والثقة والارتياب وهما معرفيان، والحركة والسكون وهما بدنيان.

وثنائيات الأخلاق الاجتماعية مثل الألف والملل، والنصيحة والغش. وبعضها خُلُق يستحق المدح والذم مثل السخاء والبخل. وبعضها خِلقان بالفطرة، وبعضها صفات للفعل بالاكتساب مثل العدل والجور. ولا يشرحها أبو حيان كلها نظراً لبداهة بعضها مثل الحسن والقبح، والخلاعة والوقار، والمدح والذم، والطمع واليأس، والحب والبغض، واللهجة والسلو. والبعض رسمه أفضل من حدة مثل الغبطة والحسد [١].

وتتكرر بعض الثنائيات ثم تظهر ثنائيات أخرى مما يدل على إمكانية الاسترسال إلى ما لا نهاية مثل العقل والحمق، العلم والجهل، التنبيه والغفلة، الذكاء والبلادة. وقد تتكرر أحد طرفى الثنائية دون الأخرى مما يدل على غياب التضاد الدقيق مثل الحلم والسخف، والحلم والسفة، والتيقظ والغفلة، واليقظة والنوم، أو الجرأة والجبن، والشجاعة والجبن. وتتداخل الثنائيات الطبيعية مثل الحركة والصورة مع باقى الثنائيات الأخلاقية. ويحدث تراكم فلسفى إذ يحيل أبو حيان إلى الكندى وليس إلى الفارابى أو ابن سينا. وكلها منقولة على لسان عيسى بن زرعة وليس أبى سليمان. ولا يهم أصحاب الأقوال بل الأقوال نفسها. لا يهم الشخص بل الموضوع. لا يهم السند بل المتن.

وتتكرر هذه الثنائيات من جديد فى معرض تحديد الألفاظ من لغوى أديب أكثر منها من حكيم فيلسوف. والشرح لا يتبع العرض ثنائياً. فلا يحتاج كل لفظ بالضرورة إلى تعريف. لذلك التعريفات للمعانى على اللغة مثل تحليل السيرافى للفظ الحلم، ولافرق بين الحلم والتحلم [٢]. وتظهر بعد التعريفات مثل أن الأخلاق فى الخلق أعراض، والأعراض منها لازم ومنها لاصق. فالأخلاق أعراض على الطبيعة أى أنها مكتسبة، والمكتسبة منها ما يكون عارضاً ومنها ما يتحول إلى طبيعة نظرا لصعوبة

---

(١) السابق جـ١/١٥٢-١٥٧.

(٢) السابق، جـ٣/١٢٩.

تحديد جامع مانع لها نظراً لتداخلها. فالفكر نفسه روية وظن ووهم وتذكر وتخيل. والبديهة مرتبطة بالحس والاستنباط [١].

وتختلط الأخلاق مع الخلق إما بشدة أو بضعف أو بتوسط مما يسهل أو يصعب تغييرها. كما تختلف بحسب المزاج. ومع ذلك فالتحديد نافع ومثمر. والعادة حال يأخذ بها المرأ نفسه من غير أن تسرى عليها ما هو مألوف طبيعى. والطبيعة أشد رسوخاً وأثبت عرقاً وأبعد عن الانتقاض. وأما العادة فجائزة وغير ضرورية الوقوع. الطبيعة هى الأصل، والعادة الفرع [٢].

ويحاول أبو حيان تعريف أحد طرفى الثنائية اعتمادا على أبى سليمان أو عيسى بن زرعة عن طريق القسمة مما يدل على أن المترجمين حكماء وليسوا فقط نقلة. فالشجاعة مثلاً عند أبى سليمان إما شهوة للتحلى بالعفة أو غضبية شفاء من الغيظ أو منطقية للحكمة. وبالرغم مما يوحى ذلك بالقسمة الأفلاطونية إلا أن المصدر الداخلى أيضاً واضح فى ظهور بعض مصطلحات الشيعة مثل العصمة. والرغبة إما بهيمية أو سبعية أو نطقية. والنطقية إما بالصفة أو المفارقة أو العصمة بشرية أو ملكية. وأحيانا يكون التعريف بنفى الضد مثل الحلم ضبط الفكر بكف الغضب. والعجب وزن النفس بأكثر من مثقالها، النظر فى النفس بعين ترى القبيح جميلاً. والمعجب يدعى أن ما ينبغى أن العجب منه قد حصل له من غير أن يكون كذلك. والوفاء قضاء حق واجب، وإيجاب حق غير واجب مع رقة إنسية وحفيظة مرعية. والرغبة حركة تكون من شهوة يُرجى بها منفعة. وأحياناً يكون التعريف عن طريق تحديد الوسط بين طرفين. فالعدل هو القسط القائم على التساوى. والكآبة إفراط فى الحزن. والعفة واسطة بين المفارقة والعصمة. والعصمة واسطة بين البشرية والملكية. والعجب وزن النفس بأكثر من مثقالها. والوسط أقرب إلى أحد الطرفين. والمهنة صناعة ولكنها إلى الذل أقرب. والصناعة مهنة ولكنها ترتفع عن توابع المهنة.

---

(١) السابق جـ٢/١٢٧-١٤٧/٣٧٠.

(٢) السابق جـ٣/١٢٨-١٢٩/١٣٣.

وأحياناً يتم وضع عديد من الفضائل والرذائل فى مجموعة واحدة. كما اعتبر أبو سليمان الحزن والغم والهم والأسى والجزع والخور من شجرة واحدة. ومن الأخلاق المذمومة الغضب والكذب والجهل والجور والدناءة. وقد تحدد المواقف الأخلاق فضيلة أم رذيلة. قد تكون فى بعض الرذائل فضائل إذا وضعت مكانها الصحيح، وبعض الفضائل رذائل إذا وضعت فى غير مكانها. فالغضب لا يكون مذموماً إلا إذا أعمل فى غير أوانه وعلى غير ما يأذن الناموس. وأما الكذب ففيه أيضاً مصالح. كما أن الصدق ربما أفضى إلى كثير من المفاسد. فأخلاق المواقف هى التى تحدد الرذيلة أم الفضيلة (1).

سادساً: الأخلاق الاشراقية (ابن سينا).

وهى الأخلاق التى تقوم على إشراق الفضائل فى النفس، فضيلة المعرفة بالفطرة فى "حى بن يقظان"، والخلاص من البدن فى "رسالة الطير"، والأخلاق النفسية فى "دفع الغم عند الموت" و"الحث على الذكر"، والفضائل الباطنية التى تذهب إلى ما وراء الشعائر مثل "الصلاة" و"الزيارة" وأخيراً الأخلاق العقلية فى "علم الأخلاق" و"العهد".

١- **أخلاق الطبيعة والفطرة.** وهى الأخلاق الطبيعية الفطرية التى صورها ابن سينا فى "حى بن يقظان". والمعنى الرمزى للعنوان أن الحياة ابنة اليقظة، وان الحياة حياة الوعى الداخلى والضمير الخلقى. لذلك تظهر لغة البواعث "وانبعث من ذات نفسى". ونظراً لأهمية لفظ الحياة فان الابن "حى" وأبوه "حى". هو اسم الشيخ وليس اسم ابن سينا. ودون تدخل المريد هى أقرب إلى "تدبير المتوحد"

وبالرواية شخصيتان، حى والشيخ الحكيم وحوار بين الاثنين، أقرب إلى الحوار مع الذات (المونولوج) منه إلى الحوار مع الآخر (الديالوج). وهو حوار بين العقل والغرائز. وبدأ الشيخ بالسلام يعنى الكرم والجود والاقبال على الآخرين. وهى سيرة ذاتية لحياة ابن سينا. فقد اشتغل أولا بالعلوم الدينية ثم بحساب الهند والجبر والمقابلة ثم المنطق ثم العلوم الطبيعية والالهية. فالدين ليس طارئا عليه، والحكمة الطبيعية والالهية متأخرة.

---

(١) السابق جـ٣/١٢٩-١٣٢.

ربما كان اتجاهه إلى الاشراق رد فعل على انخراطه فى الحياة الدنيا وإفراطه فى الشهوات والملذات. فالقصة أقرب إلى التجربة الشخصية والأزمة الروحية وكأنه الغزالى فى "المنقذ من الضلال".

يهدف التأويل إلى تحويل العالم الخارجى إلى العالم الداخلى. وتتكرر نفس المعانى بصور مختلفة. ويأخذ المعنى رموزاً عديدة مثل قوى النفس مرة برموز المكان والاتجاهات فيه، ومرة بلغة الحيوان، ومرة بلغة الأفلاك. وأحياناً تتضارب الدلالات. فالمشرق مهد النور والصورة فى مقابل المغرب مهد الظلمة والمادة. وفى نفس الوقت شياطين المشرق هى القوة المتخيلة. وهى أقرب إلى السلب منها إلى الايجاب.

ويرمز إلى العقل الذى اكتسب التجارب من السنين والرحلات. والرفقة ليست اشخاصاً بل الشهوات والغرائز وسائر القوى الانسانية. فالقصة نظرية فى التحرر والخلاص الفردى. والسؤال هو: والآن يكون التحرر من أى قيد؟ من الشهوات والغرائز أم من القهر والفقر والتخلف والجهل وعدم الولاء واللامبالاة؟

والرمز أكثر قدرة على التعبير من التصور، أقل قدر ممكن من اللفظ مع أكبر قدر ممكن من المعنى. ومن شدة التقابل تخرج بعض العبارات اللاذعة مثل القوة التى على اليسار، وهى القوة الشهوية القذرة.

وأحياناً يكثر الرمز ويتكرر ويغيب عنه الوضوح فلا يحقق الهدف منه. ولم كل هذا الرمز وقد عبر ابن سينا من قبل عن مضمون الفلسفة الاشراقية فى عديد من الرسائل دون صعوبة أو ألغاز للتعبير عنها مرة ثانية رمزاً دون ما حاجة للتخفى من القهر السياسى؟

وهل يجوز تأويل الرمز أم الابقاء عليه بلا تأويل فى وقائع محددة تتغير من عصر إلى عصر من أجل إعادة القراءة؟ فقد يكون القيد الآن ليس الشهوات والغرائز بل الفقر والقهر والاستعمار والتخلف والجهل والتبعية والتفكك واللامبالاة.

وموضوع القصة الاشراق والتجرد والتخلى عن الحواس وليس اتفاق الدين والفلسفة كما هو الحال عند ابن طفيل. ففى الفلسفة بعض الجوانب الصوفية، وفى التصوف بعض الجوانب الفلسفية. إشراق الحكمة عند ابن سينا فى مقابل حكمة الاشراق عند السهرودى، وبهذا المعنى سمى ابن سينا فيلسوف الاشراق حقيقة أو صاحب الحكمة المشرقية مجازا.

وتظهر بعض العبارات المسيحية مثل "وجهى إلى أبى" وبها الصور الحيوانية والسر فى الكتاب المطوى المختوم مثل رؤيا يوحنا. فهل هناك اتصال تاريخى أم أنه أدبيات معروفة فى تاريخ الأديان كما هو واضح عند إخوان الصفا. كما توجد بعض الأجواء اليهودية مثل العلاقة الخاصة بين الله وبنى إسرائيل كما عبر عنها نشيد الانشاد(١).

والقصة رمزية تقوم على الثنائية المتقابلة المعروفة فى الاشراق بين النفس والبدن، والروح والمادة، والنور والظلمة، والرى والعطش، والستر والكشف، والحجاب والسفور. هى معركة بين الحس والعقل، بين القوى النفسية والقوى الناطقة التى تنتهى بانتصار أحدهما على الآخر. والرفاق هى الغرائز والعقل، والامام قوة التخيل، واليمين القوة الغضبية، واليسار القوة الشهوانية، والمموه القوة الخيالية، والهدى طريق العقل. والإنسان مع رفاقه أى قواه للسياحة والمتنزهات. ويظهر الشيخ حى بن يقظان رمز التجارب والعقل كالشيخ مع المريد عند الصوفية. ويبدأ الحوار بعد بداية الشيخ بالتحية. اسمه حى بن يقظان من بيت المقدس. حرفته السياحة. وجهته إلى أبيه. أخذ منه مفاتيح العلوم. وانتهى إلى علم الفراسة، علم الظاهر والباطن، وينقد الشيخ الخيال والوهم والحس والقوى الغضبية والشهوية. ويؤثر الابتعاد عن هذه الصحبة رفاق السوء وعدم ترك الزمام لهم.

وقد أسس ابن سينا علم الفراسة لمعرفة أثر النفس فى الجسم وهو موضوع رسالة "الفعل والانفعال". ويعنى هذا العلم الظاهر الذى يكشف الباطن، ذريعة لابن سينا لشرح

---

(١) ابن سينا: حى بن يقظان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٠، المقدمة ص٣.

الفراسة التى أسسها والتى لم يكتب فيها رسالة كما فعل الرازى والتى يعطيها تأويلا صوفيا. والفطرة والفراسة ليسا فى حاجة إلى تأويل.

وحدود الأرض الخافقان، وهما السماء والأرض. والصورة والهيولى هما المشرق والمغرب أى الجهات الأربع. والأقاليم هى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية. والأفلاك العشرة لكل فلك قوم ولهم صفات. وتسطع الشمس بين قرنى شيطان. وهى القوى المدركة والقوى المحركة. والأمة قبيلتان، بهائم شهوية وسباع غضبية. والشياطين التى تطير هو الخيال. والإنسان يطير. والأفعوان له رأس خنزير، ونصف إنسان، رجل إنسان وكف إنسان وكأنها إحدى التماثيل أو الصور [1].

وتأخذ الجغرافيا الطبيعية معانى الأقاليم الروحية. وأسماء الأماكن والاعلام رموز تربوية. فالتقابل بين المشرق والمغرب تقابل بين الهيولى والصورة. والمشرق لا يسكنه أحد. والعين وحدها ربع المعمورة. إنما يعنى دار الهجرة والعزلة والتوحد. والسياحة الجولان الروحى. بلده بيت المقدس أى المعراج إلى السماء. وبلاده برزة هى الأعضاء والبدن وعمل قواه. والبرزة تعنى النهضة والتيقظ وراء البدن. والمنتزهات هى الأمور البعيدة أى المقولات. ولكل فلك مدن وسكان. والأرقام تدل على الأفلاك. فأحيانا يكون الرمز بين الآفاق مثل الأفلاك أو من النفس مثل القوى أو من الحرث مثل المموه والهدى واللمعة. وأحيانا من الحيوان. ويجمع ابن سينا بين علم الفلك وعلم التنجيم كما يفعل إخوان الصفا. فالتنجيم هو الدلالة الباطنية للنجوم.

والسدود استحالة العقل التخلص من الخيال والحس. والخافقان عالم المركبات المحسوسة فى الأرض وفى السماء. والمدان القريبان الهيولى والصورة، الأولى من الغرب والثانية من الشرق. والبرزخ مدد للعقل الهيولانى فى المعارف. واللمعة نور الكائنات الفاسدة المستمدة من أقوال الصورة والأقاليم الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية. والأمور الجرام السماوية وأقربها القمر، وهو أولها. وآخرها الفلك التاسع.

---

(١) ابن سينا: حى بن يقظان ص ١٠١٧/٨-١٨/٤٠.

وفوقه إقليم آخر، علة العلل، وهو الله الذى لا يكون ولا يفسد. والمدن الثمان القمر، صغار الجثث، حثات الحركات. والمدن التسع عطارد، الكتابة، والنجوم والنيرنجيات والطلسمات والمصانع الدقيقة والحركة الثقيلة.

والمدن الثمان الزهرى والصحابة والمرأ والخير والقصف والطرب. والمدن الخمس الشمس، بسيطة فى الجسم. والمدن السبع المريخ، الافساد فى الأرض، والمشترى المغالاة فى العفن، وزحل السر، وفلك البروج اثنا عشر قسما. والفلك التاسع الروحانيون والملائكة.

والملك النفس الانسانية، والخازن الآخر القوة الوهمية، والقرن الأول (الظلم والغشم) القوة الغضبية. والقرن الثانى (الفحشاء) القوة الشهوانية. والقرن الطيار القوة المتخيلة. والجن القوى المتعلقة بالحواس. والحفظة الكرام الكاتبين قوى النفوس الانسانية. والملوك العظام النفوس الفلكية. والقرن الذى يطير القوة المدركة فى الإنسان. والقرن الذى يسير القوى المحركة. وقبيلة البهائم الشهوية. وشياطين المشرق القوة المتخيلة، والغالب النفس الانسانية. وسكك البرية الخمس الحواس الخمس. والأنبياء فى كتاب مطوى مختوم. وهناك طوائف من الملائكة الأرضية ميمنة وميسرة كالجن والانس، والحفظة كرام كاتبون. اليمن إمارة واليسار عمالة. وهناك هبوط إلى الأرض ورقى إلى السماء فى حركتى الذهاب والاياب. والاشراق النهائى فى الفناء والصوفية، مجوهرات وشباب وبهجة.

ومن ثم يتراوح الرمز بين الإنسان والدولة. الدولة لها رموزها مثل البريد وسككه الخمس والملك والقواد والموظفون. والاعلام له خازن يعرض على الملك الأسرى. والإنسان مثل الدولة من حيث الرئاسة والأعوان. الإنسان دولة صغيرة. والدولة إنسان كبير. فالرمز له مدلول سياسى بالاضافة إلى المدلول الاشراقى مثل القرن الأول الذى يدل على الظلم والغشم سياسيا والقوة الغضبية إشراقيا.

وفى "رسالة الطير"، وهى قصة رمزية أخرى، يبدو ابن سينا صوفيا رمزيا خالصا يفوق الغزالى الذى له أيضاً رسالة بنفس العنوان،. هى رسالة صوفية خالصة يعبر فيها ابن سينا عن إطلاق سراح النفس من القفص، من السجن إلى الحرية، وفك رباط الأرجل والطير حتى الملك والرئاسة. فقد نصب قوم الشراك للطيور فسقطت فيها. إلا أن بعض الطير أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك وبرزت تطير وفى أرجلها بقايا الحبائل. لقد فتح باب القفص ولكن الأرجل ما زالت فى الحلقة، وطارت الطيور فوق الجبال، جبل الاله. وله ثمان شواهق. ووصلت حتى السابع. فوجدت مدينة عليها ملك عظيم يكشف الضر عن المظلوم. ويسكن فى قصر به صحن فسيح. وللملك جمال يوقع فى حبه. جماله يصعق الإنسان. ولا يفيق إلا بالأدوية. ولا يقدر على حل الحبائل من الأرجل إلا رسول. ويستريح الطير فى المروج.

يبدو ابن سينا هنا غير صاحب الشفاء. فقد تحول من الخطاب الفلسفى الصورى المجرد إلى القصص الصوفى الرمزى [١]. ويبدو ابن سينا الطبيب الذى يفيق الإنسان المصعوق بجمال الملك بالأدوية. ومع ذلك فتجربة السجن والخلاص تجربة فعلية يؤيدها الواقع السياسى والاجتماعى. وقد سُجن ابن سينا وعاش تجربة السجن. سجن النفس فى البدن مثل سجن المواطن فى الدولة. وليس الخلاص إطلاق النفس خارج البدن فهذا هو الخلاص بالموت الطبيعى أو الاعدام القسرى بل بتحرير البدن وإطلاق سراحه. وسفر الطير هو إطلاق حريته من السجن إلى العالم الفسيح. والملك فى النهاية صورة الدولة والأمير الله والسلطان يكشف عن البنية السياسية المرسلة. والكل يسعى إلى الملك ولا أحد يسعى إلى الشعب. الكل يبغى القمة ولا أحد يتوجه إلى القاعدة. الكل يتوق إلى الجمال ولا أحد ينظر إلى القبح. الكل يهرع إلى داخل القصور ولا أحد يبحث عن سكان القبور [٢].

---

(١) ابن سينا: رسالة الطير: تحقيق المهرنى، ص ٤٢-٤٨.

(٢) وذلك مثل التقابل فى توما الاكوينى بين "الخلاصة اللاهوتية" و"الرد على الأمم" من ناحية وحياته الشخصية كصوفى من ناحية أخرى.

ورسالة "العشق" بنية محكمة، مقدمة وسبعة فصول طبقا للعدد الرمزى. تبدأ من العشق الطبيعى الحيوى مروراً بالعشق الانسانى حتى العشق الالهى. يبدو العشق أولاً قوة كونية فى كل الهويات. وهو أقرب إلى العشق الميتافيزيقى. ثم يتجلى فى الجواهر البسيطة غير الحية وهو العشق الكونى. ثم يبدو فى الصور أى النفوس النباتية ثم فى الجواهر أى القوى الحيوانية. وهو العشق الحيوى. ثم يأتى عشق الظرفاء والقيان والأوجه الحسان، وهو العشق الانسانى. ويبلغ العشق الذروة فى النفوس الالهية فى العشق الالهى، وهو الاختيار الأعظم.

العشق الميتافيزيقى ناتج عن التراتيب فى الوجود. فكل مرتبة إما فائقة بخاص الكمال أو محقوة بغاية النقص أو متفاوتة بين الاثنين. والصفات الالهية لا تفاوت بينها فى الذات. والعشق الكونى للبسائط غير الحية، وهى الهيولى والصورة والأعراض عشق لا إنسانى. والعشق النباتى الحيوانى نظراً لوجود النفس النباتية والحيوانية. والعشق الانسانى طبيعى للوجوه الحسان، واختيارى نظرا لوجود الحرية الانسانية. والعشق الالهى بين العبد والمولى، وعشق المعقولات والنزاع إلى المهمات، وحب الآخرة وجوار الرحمن. وفى كل واحد منها خيرية أى المثل الأعلى. وفيها يدخل الفن والموسيقى والشعر. ولا تستحق النفوس الالهية البشرية والملكية أخلاق التأله ما لم تقسر بالخير المطلق. تعشق النفوس المتألهة العلة الأولى. وكمالاتها تصور المعقولات على ما هى عليها. والنفوس البشرية أقل من الملكية. الملكية تحرك الجواهر العلوية. والخير الأقصى هو المعشوق لكليهما معا [(١)].

العشق ارتقاء من العينى إلى المجرد، ومن الهوايات إلى الكون، ومن النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الله. ومباضعة الأنثى المحرمة بالشرع قبيح ولا يستحسن إلا الرجل مع امرأته أو مملوكته. إذ يتفق الشرع مع الجمال. وماذا الآن وقد انتهى عصر المملوكات وبدأ عصر الصداقات عن رضى متبادل؟ يتم عشق الصور الحسنة، معانقتها

(١) ابن سينا: رسالة العشق ص ١-٢٧.

أو تقبيلها أو مباضعتها، وليس المقصود هنا توليد المثل. وقد يكون العشق الإنسانى لقبيح الصورة، حسن الشمائل أو لحسن الصورة قبيح الشمائل [1]. والعشق الالهى أيضا محدد للعشق الميتافيزيقى عن طريق النفى إذ لا يوجد تراتب فى الوجود فى الذات الالهية. ويستعمل لفظ الالهى مجازيا فى الإنسان والملاك أو فى حالة الصفا والتجرد. ويحال إلى الصوفية وحديثهم عن الاتحاد. وهو عشق النفوس البشرية وملكية الخير الأقصى الذى لا يتجلى فى ذاته. سماه الفلاسفة صورة العقل أو تجلياته فى الملك الالهى. تعشقه النفوس الالهية بلا توسط، وتتحرك تشبها به. يرضى الملك الأعظم على من يتشبه به ويسخط ملوك الدنيا على من يتشبه بهم. ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء أى بالتجارب الصوفية ثم بالبرهان الكلى كما هو الحال فى حكمة الاشراق.

ابن سينا هو واضع التفسير الرمزى صراحة من الحكماء بعد أن مارس الكندى التفسير العقلى كما هو الحال عند المتكلمين لاثبات خلق العالم، سجود الجرم الأقصى أو حشر الاجساد. وكتب ابن سينا فى ذلك "رسالة فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم" ورسالة "الحروف". والآيات فى "الاشارات والتنبيهات" علامة وليست نصوص اللغة. ويؤول اللمس والمعانقة تأويلا روحيا وتعنى التقارب والاتحاد والشعور بالنسيم المشترك بعيداً عن الشهود الحسى،. والصلاة والصيام رموز فى حاجة إلى تأويل. والنعيم الحسى كالحور العين مرتبة متوسطة بين النعيم الدنيوى والنعيم الأخروى. والبرزخ وأمور المعاد كلها أمور مغلقة، لها دلالات كثيرة فى شرحها النجاة، وفى تخويفها الهلاك.

وبطبيعة الحال، يفرق ابن سينا العامة والخاصة. فلا يجب انكار ما تثبته العامة. العامة قائمة على الخوف، وفى حاجة إلى تعويض. ولا يجب اثبات ما ينفيه الخاصة قبولا للدليل العقلى. يجب اذن رفض التكذيب والتصديق، والتوقف عن الحكم كخطوة للمراجعة والتأمل والنظر، ومقارنة الحجج بالحجج المقابلة، رفض ملاحدة الفلاسفة وفى نفس الوقت عدم اذاعة العلم للعامة. كما يبدو الرمز فى الأسلوب فى آخر "الاشارات

---

(١) وقد صور ادموند روستان حب قبيح الصورة حسن الشمائل فى رواية "سيرانو دى برجراك" فى شخصية سيرانو، وحب حسن الصورة قبيح الشمائل فى شخصية كرستيان.

والتنبيهات" وطريقة مخاطبة القراء، الاستنكاف من العامة، والخوف منها، والدعوة لنقاء السرية، وترك المجتمع لخلاص الفرد، والبعد عن العالم للقرب من الله. أقوال الحكماء مسلمين أو غير مسلمين ألغاز ورموز طبقا لفهم العامة من أجل دفعهم إلى الفضيلة وإبعادهم عن الرذيلة [١].

وقد اتى الشرع لمخاطبة العامة (الجمهور) لأنها لا تقدر على التوحيد الفعلى الخالص. لذلك أتى التوحيد تشبيها للبعض، وتنزيها للبعض الآخر. عاماً للبعض وخاصاً للبعض الآخر. وإذا كان التوحيد تشبيها فالأولى أن تكون كذلك باقى العقائد. ويتصور الجمهور الملائكة وإن لم يجرؤ على التصريح به. فهم بالنسبة له أشقياء لا لذة لهم ولا راحة، لا يأكلون ولا يشربون ولا يتكلمون، ويسيمون آناء الليل وأطراف النهار. لا يفترون ولا يثابون. وان اعتقدوا خلاف ذلك كرها طوعا للشريعة وهو أنهم معذبون لأن السعادة الحقيقية واللذة الروحانية غير مفهومة أصلا وإن اعترف بعضهم بها قولا [٢].

٢- **الأخلاق النفسية**. والهدف منها السيطرة على الانفعالات مثل الخوف من الموت، والحث على الذكر، ونيل السعادة. كتب ابن سينا رسالة "دفع الغم من الموت" وهى تجربة إنسانية خالصة فى الوافد والموروث على حد سواء، سواء موت سقراط أو ﴿لكل أجل كتاب﴾، وليس بناء على مجرد سؤال.

والخوف من الموت إحدى حالات الخوف. والفلسفة هى التحرر من الخوف أو تعلم الموت بعبارة أفلاطون. هو خوف عام من النهاية والمصير وليس خوفا خاصا من شئ معين، ولكنه أشد من الخوف الخاص لأنه خوف ميتافيزيقى، خوف وجودى [٣].

---

(١) ابن سينا: معرفة النفس ص١٨٧، المبدأ أو المعاد ص ٢٥٤، الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر ص ٢٤١-٢٤٢/٢٥٥-٢٥٦، الأضحوية ص ٤٢-٤٣.

(٢) ابن سينا: الأضحوية ص ٤٤-٤٥/٦١-٦١، العشق ص ١٧.

(٣) فى إحدى اجتماعات الجمعية الفلسفية الفرنسية عبر جابريل مارسل عن خوفه من الموت بطريقة الوجوديين. فرد عليه ليون برنشفيج آخر المثاليين "الموت خبر ينشر فى آخر صفحة فى الجريدة ولا أقرؤه".

ويعرض ابن سينا للأسباب المحتملة للخوف من الموت لا فرق بين وافد وموروث. وهى سبعة. الأول الجهل بمعنى الموت على الحقيقة. فالموت هو ترك النفس استعمال أعضاء البدن. والنفس جوهر غير جسمانى، يبقى بعد فناء البدن لأنها أشرف وهو أخس طبقا للثنائية التقليدية. الثانى الجهل بمصير النفس. وهو ليس خوفاً من الجهل. وهى حجة جدلية منطقية نفسية لا تنفى وجود المشكلة ومن ثم لزمت ضرورة المعرفة لأن المعرفة تذهب الخوف. لا خوف من الموت لأنه تمام حد الإنسان. فالانسان حى ناطق مائت. والموت تمامه وكماله [1].ويستحيل الحد إلى الجنس والفصل لأنه مركب. وهى حجة منطقية صورية. لذلك حزم الحكَماء أن الموت موتان: إرادى وطبيعي. والحياة حياتان: إرادية وطبيعية. الموت الارادى إماتة الشهوات، والحياة الارادية ما يسعى له الإنسان فى الدنيا. والحياة الطبيعية بقاء النفس. والثالث انحلال النفس بانحلال البدن وبقاء العالم بعده أى الجهل ببقاء النفس ومعادها. وهو خوف من الجهل وليس من العلم، من المجهول وليس من المعلوم. فالعلم ببقاء النفس يبدد الخوف. والرابع ألم عظيم أشد من ألم الأمراض وإن كانت تؤدى اليه. والألم للادراك، والادراك للحى. والحى هو القابل لأثر النفس. والجسم الذى ليس به أثر النفس لا يألم ولا يحس بالموت. وهى حجة ضعيفة لأن الألم قبل الموت وليس بعد الموت. والخامس العقوبة التى تحل بالإنسان بعد الموت، وهو ليس خوفا من الموت بل من العقاب. وهى حجة جدلية بأن الخوف من العقاب يأتى من الايمان بالحياة بعد الموت والاعتراف بالحاكم العدل. الخوف من الذنوب لا من الموت، والقضاء على ذلك هو تمثل الأفعال الحسنة فى الدنيا. والسادس للمصير بعد الوت. وهو ليس خوفا من الموت بل من المجهول والعدم المطلق. ويبدد بمعرفة أمور المعاد وخلود النفس. والسابع والأخير الأسف على ما يترك الإنسان من مال وفتيان. والحزن لا طائل منه. والإنسان فاسد فان. ومن أحب ألا يفسد فقد أحب ألا يكون[2].

---

(١) وكما عبرت عن ذلك سيمون دى بوفوار فى "كل البشر فانون".

(٢) وهذا هو الذى سماه الوجوديون الوجود من أجل الموت (هيدجر) أو الوجود الهش (مارسل). =

والنتيجة إذن أن الموت ليس بردئ. إنما هو الخوف من الموت، ويكشف الوصف عن فلسفة ظاهراتية وجودية بلغة العصر وإبعاد الفكر من السلطة وحياة الناس. وفى نفس الوقت يقوم على الاستدلال والاتساق ورفض التناسق. والدليل المقابل إثبات بقاء النفس بعد تجردها من البدن. لذلك يجوز التصدق على الميت لأن النفس واحدة. وبالتالى يتحول للشرع إلى فلسفة، والنص إلى عقل، والوحى إلى تجربة. الموت ضرورة وإلا لما اتسعت الأرض للبشر. وضرب المثل بأولاد على حجة شيعية تبرر الشهادة. كما أنها حجة كمية. والأرض تتسع لأضعاف أضعاف الخلق.

"والحث على الذكر" بين علم النفس وعلم الأخلاق فى الطريق إلى الدين من أجل بلوغ مرتبة الواصلين. والبشر لا ملائكة ولا حيوانات بل إن أكثر الحكماء والأنبياء الذين لا يعتريهم خطأ أو سهو هم أيضا بشر. والذكر المقصود هو الذكر باللسان. والغاية منه قمع هواجس النفس وإيقاظها من سباتها. الفكر على الذكر استخلاص النية من المداجلين. والذكر على الفكر تخليص للتخييل من الهائمين. والتخلى عن الذكر والفكر للانابة إلى الله، والاستسلام الكلى له. وهو معنى آية ﴿والذين جاهدوا فينا سنهدينهم سبلنا﴾، ونسيان الخلاف والاستغراق فى الله.

ويصح الذكر بذم الحواس، وضغط صواحب النفس، والرقابة على حديثها والقبضة على السر. فإذا حدث الذكر نبت فى السر، وبرزت عروقه فى القلب، وطلعت أعصابه فى الغيب، وأعترت المعارف فى النفس، وطالع كل غصن وعرق فى اللسان والسمع والبصر واليد والرجل وهو ما يسمى هداية السبيل. فالذكر يجعل الله سار فى باقى البدن والأعضاء، فى الحواس والقلب، فى العقل والنفس. وتكون النتيجة خروج العبد عن حراسته ودخوله فى حراسة الله ﴿إن الله مع المحسنين﴾. والترقى فى درجات ست حتى الوصول إلى الله، من المجاهدة إلى الاستغراق إلى التضلع إلى التجلى إلى المشاهدة إلى المراقبة. وتعادل المجاهدة أول الدرجات المشاهدة خامسها فى طريق السكينة [1].

= ابن سينا: رسالة فى دفع الغم من الموت، تحقيق مهرن، ص ٤٩-٥٧.

(١) ابن سينا: فى الحث على الذكر ص ٢-٣. وقد وضع الناشر الهندى آية﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾=

والسؤال هو: هل هناك تعارض بين الفكر والذكر ليتسلط أحدهما على الآخر أم أنهما شئ واحد. فالذكر لا يكون إلا بالتفكر وإلا كان مجرد تمتمة باللسان وعدا بالأصابع كما يفعل ما سكوا السبحات؟ وهل الحواس مدانة لارتباطها بالشهوات؟ أين الموقف الطبيعى للإنسان؟ وهل وظيفة الذكر قمع هواجس النفس أم تحرير الطبيعة؟ أليس هذا استبعادا وتخليصا للنفس وتسكينها للغير وإعطائها الرضا الزائف والاطمئنان الخادع؟ وهل الذكر باللسان أم بعمل يحقق الشريعة؟ ومن ثم يكون السؤال: هل سلاح ذكر الله حقيقة أم وهم؟ كل ذلك صور فنية لهداية السبيل فى صوره العضوية، بروز العروق فى القلب، طلوع الأغصان من الغيث. وهل موضوع العلم الوصايا والحث على الخير أم المنهج والشرح والتحليل والتفسير؟

وتتحول الأخلاق النفسية إلى أخلاق دينية عن طريق أثر العقائد فى البناء النفسى للإنسان. ومقدار الخوض فى العقائد هو الدعوة المجملة للتوحيد والعدل. فالعدل هو الأساس الأخلاقى للتوحيد، والتوحيد هو الأساس العقائدى للعدل. وفضيلة الشريعة مذهبها فى المعاد.

والشيء الأولى بالشيء يفيد كمالا إن كان بالحقيقة فحقيقى وإن كان بالظن فظنى مثل استحقاق المدح والقدرة وبقاء الذكر. فهذه كمالات ظنية. أما الربح والسلامة ورضا الله وحسن معاد الآخرة فهى كالاشارات حقيقية لا تتم بالقصد وحده. وهنا تبدو أشعرية ابن سينا فى جعل قانون الاستحقاق ظنيا وأمور المعاد يقينية. وهو تناقض لأن قانون الاستحقاق إنما يتم فى المعاد. فاذا كان المعاد نموذج اليقين فان الاستحقاق يحدث فيه. وتظهر بعض قيم المجتمع التجارى فى تصور الربح والسلامة والخير العميم باعتبارها أخلاقا دينية. ويستعمل لفظ الشريعة كلفظ مجمل يشمل العقيدة والشريعة معا كما يفعل ابن رشد.

- إحساساً بأن الموضوع تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد. وأيضاً: الشفاء: الالهيات جـ٢/٥١.
ويمكن إجراء رسالة جامعية عن "التأويل عند ابن سينا".

ولما جعل ابن سينا الأخلاق الدينية كلها مركزة فى أمور المعاد جعل العلوم تشترك كلها فى منفعة واحدة هى تحصيل الكمالات الانسانية بالفعل مهيئة إياها إلى السعادة الأخروية. فالعلم أيضاً طريق إلى الله. وتشترك الفلسفة والدين فى معرفة الفرق بين الخير والشر، الضار والنافع. وكانت رغبة الحكماء فى السعادة الأخروية وليست فى السعادة الدنيوية، فى سعادة الروح وليست فى سعادة البدن.

وقد تمت صياغة أمور المعاد بطريقة يستحسنها الجمهور، والثواب والعقاب بالطريقة المستحسنة عند العامة، والترغيب والترهيب دون المعانى العقلية المحصنة والسمات الروحانية التى لا يدركها إلا الحكماء. وصورت اللذات طبقا للحواس الخمسة. فالنكاح جزء من حاسة اللمس. وحور عين، وولدان مخلدون وفاكهة مما يشتهون، وكأس معين. لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وجنات تجرى من تحتها الأنهار، من لبن وعسل وخمر وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض، والراحة الروحانية، والخلو من الأحزان والمخاوف، والدوام على الفرح والسرور والنشاط. وإن العام من البشر إذا دعوا إلى الخير والعدل الإنسانيين فكأنهم دعوا إلى أمر خلاف طبائعهم البشرية وحركات نفوسهم الحيوانية الغالبة على النفس النطقية فلم يستجيبوا لها إلا قهراً ورعبا. وكما استحال أن يقوم بذلك فرد واحد استعمل الترغيب والترهيب، والثواب والعقاب. للمسئ السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل والأغلال، وأكل الضرير، وشرب الصديد، وتدميغ مقامع الحديد إياهم، وتبديل جلودهم حتى لا يفنى عقابهم؟ كذلك وجب تعزير الثواب والعقاب على هذا الوجه كما فعل الرسول [1]. ورؤية الله شرعية كما هو الحال عند الأشعرية وكشف الحجاب وكما هى

---

(١) "وتصوير الملائكة فى أحسن صورة يتخيلها الجمهور دون المعانى العقلية المحضة للسمات الروحانية المسيحية التى لا يتخطى اليها دون عقول الحكماء. ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب والانذار والعقاب، وتصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الالهية الجليلة الفائقة التى هى عليها بل بالصورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم وهى اللذة والراحة وتصوير الشقاء على مقابلة ذلك. وتقسيم اللذة إلى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة والنكاحية من الملموسة، وإشباع القول فى أسباب كل واحد منها من حور عين، وولدان مخلدين، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من =

ثابتة فى الكتاب [1]. يبدو أن ابن سينا ينقد الجهمية التى تنفى الرؤية والمعتزلة التى تؤولها. وإذا كان ابن سينا يؤول المعاد فلماذا لا يؤول الرؤية؟ والغريب أن ابن سينا يجعل النكاح لذة اللمس وحده دون البصر أو الشم أو الذوق أو السماع، رؤية الحبيب، وشم عطره، وتذوق شفتيه، وسماع صوته. وهو معروف فى تحليل الكيفيات الحسية فى نظرية الوجود فى علم الكلام [2].

ومن العقائد الدينية الداعية إلى الراحة النفسية العناية وقبول الشر كجزء من القضاء الالهى. وتعنى العناية كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود فى نظام الخير، إرادة الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية لأنه ليس من الحكمة ترك الخيرات الفائقة الدائمة. العناية إذن إدراك اللذات قبل أن تكون عناية بالآخر، من ضرورة الذات قبل أن تكون من احتياج الموضوع. العناية أقرب إلى الفيض منها إلى التدبير، وإلى الواجب أكثر منها إلى الحق.

وتظهر العناية الالهية أولا فى الأجرام العلوية ابتداء من الجرم الأقصى الذى يسميه أصحاب الشرائع العرش طبقا لظاهرة التشكل الكاذب. فهى أكثر الأشياء قبولا. وقد جرى على لسان أكثر الأمم أن الله على السماء وعلى العرش، وإليه ترفع الأيدى للدعاء.

لذلك لا تؤخذ الأمور الواردة فى المعاد فى الشرائع على ما هى عليه وإلا لزمت منها أمور شنيعة نظرا لخطورة التفسير الحرفى للمعاد مما قد يؤدى إلى إنكار التوحيد والمصدر الالهى للوحى. ومن مصلحة الجاهل ألا تكشف له الأمور وإلا نظر إلى الشرائع الالهية بعين الاستخفاف، وهى مقدسة عن ذلك. ويتم الحديث عن العلية الالهية

= معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجرى من تحتها الأنهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام وقباب، فرشها من سندس واستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض، وتصوير ذلك بصورة يفهمونها ويتمثلونها الأضحوية ص ١١٢ – ١٢٥.

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ١/١٧/٣٩٥-٣٩٤/٤٢٤؛ النجاة ص ٢٩١-٢٩٢، الأضحوية ص٥٩-٦١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ١، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٥١٤-٥٢٧.

بالجليل دون الدقيق ووضعها بما يستحسن الجمهور (١). ويستعمل ابن سينا مثل الاخوان الديانات المقارنة دون تفصيلها وكأن الفكر الدينى له بنية واحدة، ويقوم على تجربة إنسانية واحدة. وتلك ميزة الشريعة الاسلامية على باقى الشرائع المجوسية والمانوية (٢).

وينتج عن العناية سؤال "كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى" (٣). فعناية البارى للكل على سبيل عناية كل علة بمعلولها مباشرة أو عن طريق الأسباب المتوسطة. وأحوال العالم بقياس بعضها إلى بعض تحدث فى النفس صورة اعتقاد ردئ أو كفر أو شر فى نفس أو بدن فى إطار النظام الكلى الضرورى. الشر إذن رؤية واعتقاد وليس له وجود فعلى، رؤية من أجل النسق الكلى للعالم، الجزئى داخل الكلى. فليس من الحكمة الالهية ترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور فى أمور شخصية زائلة.

٣- **الأخلاق الباطنية**: وهى الأخلاق التى تدل على الجانب الباطنى للشرائع. وتعتمد على التأويل فى مقابل التنزيل. وهى قضية الكم والكيف. الصلاة الشرعية أعداد وأوقات وهيئات وأركان كالقراءة والركوع . وكلها مربوطة بالبدن المكون من العناصر الأربعة. وهى خطاب التكليف، للثواب والعقاب، لتميز الإنسان عن الحيوان. أما الأخلاق الباطنية فمرتبطة بسياسة العالم، تمهيدا لقسمة الناس إلى عامة وخاصة، الشرعية للعامة والباطنية للخاصة. وهى القسمة التى أجمع عليها المتكلمون والحكماء والصوفية بل والأصوليون فى تفرقتهم بين المفتى والمستفتى، الغاية من الصلاة الشرعية الأخلاق، النهى عن الفحشاء والمنكر أى الأخلاق الاجتماعية وليس الأنواع الربانية. بينما الغاية من

---

(١) "وعرف أن لأمور الواردة عن هذا الموضوع فى الشرائع إذا أخذت على ما هى عليها لزمها أمور محالة وشنيعة. وأما المعرفة الرابعة فان العالم مطلع عليها بلا اطلاع. والجاهل صلاحه أن لا يكشف له ذلك فيلاحظ الديانات الالهية والشرائع الحقيقية بعين الاستخفاف وهى مقدسة عن ذلك... وأما من أوتى الدراية ونزه جوهر نفسه عن البدار إلى انكارها لا يستحسنه ظاهرا وتهجين ما لا يستوضح الغرض المكنون فيه صادف فى الشريعة إذا وردت على هذه الصورة أحد عظائم شرائطها، ورأى ورودها على صورة الحق أو مثال لا يشاكل المألوف والمعروف - على ما فى شرائع المجوس والمنوية - أعظم لشرائط فسادها وخلوها من التأييد السماوى"، ابن سينا: السعادة ص ١٩-٢٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ١/٣٩٨/٤١٤-٤٢٢، النجاة، ص ٢٨٤-٢٩١.

(٣) وهو الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء.

الصلاة الباطنية المعرفة وهى غاية الحكيم. الصلاة الباطنية هى الصلاة الحقيقية، مشاهدة الحق بالقلب الصافى والنفس المجردة المطهرة، لا شأن لها بالابداء والحركات بل بالخواطر الصافية والنفوس الباطنية، لا قصر فيها ولا طول.

والإنسان نوعان: الأول من غلب عليه الطابع الحيوانى. يعشق البدن والنظام والترتيب والصحة والطعام والشراب والمنفعة والمصلحة، غافل عن المألوف، جاهل بالحق. يؤدى الصلاة كواجب شرعى طمعا أو خوفا حتى يعود نفسه بالسياسات، وحق التضرع والاشتياق والاستعاذة إلى العقل الفعال والفلك الدوار ليفيض عليه بجوده، وينجيه من عذاب وجوده، ويخلصه من آمال بدنه، ويوصله إلى منتهى أمله. والثانى من غلبت عليه قواه الروحانية وتسلطت عليه قوة النفس الناطقة وتجرده عن نفسه [١].

وبنية رسالة "ماهية الصلاة" ثلاثية: ماهية الصلاة، ظاهر الصلاة وباطنها، على من تجب وعلى من لا تجب، ومن المصلى المناجى لربه؟ ليست الصلاة فقط الشعائر بل هى التوجه للشعور، والحركة فى الكون. فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر كما هو الحال عند إخوان الصفا. الصلاة نظرية فى المعرفة والسعادة أى بحث عن الحقيقة. للصلاة ظاهر وباطن. الظاهر غير حقيقى، والباطن حقيقى. الظاهر هو البدنى، والباطن هو النفسى. الظاهر حركة البدن، والباطن حركة النفس. الظاهر المأمور شرعا والمعلوم وصفا. أعداده معلومة، وأوقاته محدودة. وهى من جملة السياسات الشرعية. كل مكلف يرتقى بجسمه إلى روحه وطريقة التضرع إلى خالقه ليفارق البهائم. فالإنسان معاقب مثاب لامتثال الأوامر والنواهى الشرعية والعقلية. والشرع يتبع العقل [٢]. فلما الزم العقل نفسه بالصلاة الحقيقية، معرفة الله ألزمه الشرع بالصلاة الظاهرية حتى يتبع الجسم الروح فى التعبد وإن اختلفت المرتبتان. ونظرا لأن الشرع يعلمه أن الناس متفاوتون فى العقل

---

(١) ابن سينا: ماهية الصلاة ص ٤٠-٤١.

(٢) "الشرع يتبع أثر العقل. فلما رأى الشارع أن العقل لزم النفس الناطقة بالصلاة الحقيقية المجردة وهى عرفان الله وعلمه كلفه الشارع صلاة على بدنه" ، السابق ص ٢٥-٣٧.

نظم لهم هذه السياسة من الرياضة البدنية، وكلفهم بها للسيطرة على أهوائهم الطبيعية. فنظم طريقة تميزهم عن سائر البهائم.

تكشف الرسالة عن البعد الرأسى مباشرة، وتحويل الحكمة إلى تصوف بعد تحويل الشريعة إلى حكمة. فالصلاة طريق الاتصال بالله مثل العشق، الاتصال بالخلود من خلال الزمان. وهى تجربة سرية لا يجوز الاطلاع عليها. والحر تكفية الاشارة. فلذة الجماع لا تتصور للعينين، ولذة النظر لا يدركها الأعمى. وقد كتب ابن سينا الرسالة فى نصف ساعة. ويدعو القارئ إلى المشاركة فى هذا السر (١). وهى تجربة شخصية لكل حكيم قديم أو معاصر (٢).

وفى "معنى الزيارة" يترك ابن سينا الموضوع غامضاً عن قصد، زيارة من؟ صديق أم مريض؟ إنسان أو ملاك كما هو الحال فى التراث المسيحي، زيارة الملاك لاليصبات أم مريم تنبؤها بحملها العذرى وتسمى أيضاً "الزيارة". والمقصود هى زيارة المساجد وهى جزء من الأفعال الشرعية. والرسالة إجابة على سؤال للشيخ سعيد بن أبى الخير الصوفى. فصورة ابن سينا الحكيم هنا أيضاً انه صوفى. والزيارة المقصودة أقرب إلى المعنى الصوفى المسيحى وتأثيرها فى النفوس والأبدان. المطلوب من الزيارة التأثير فى العالم عن طريق الدعاء فى الزيارة.

وهى جزء من العلوم السرية. مقدمتها الضرورية مبادئ نظرية الفيض وتراتب الموجودات ابتدأ من العلة الأولى وواجب الوجود ثم الحديث عن الملائكة المقربين المسماة عند الحكماء العقول الفعالة طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب، الجواهر الثمانية المفارقة للمواد. حركة الوجود طبقاً لنظرية الفيض من أعلى إلى أدنى. وحركة المعرفة

---

(١) السابق ص ٤٢-٤٣.

(٢) ويقدر المستشرق ذلك حتى يغرق التراث كله فى التصوف ويبعده عن عالم الفقه والعقل، ويقترب من الشيعة وتلبية لمطلب خاص فى مجتمعه الباحث عن الروح كرد فعل على الاغراق فى المادة.

طبقاً للاشراق من أدنى إلى أعلى [1].

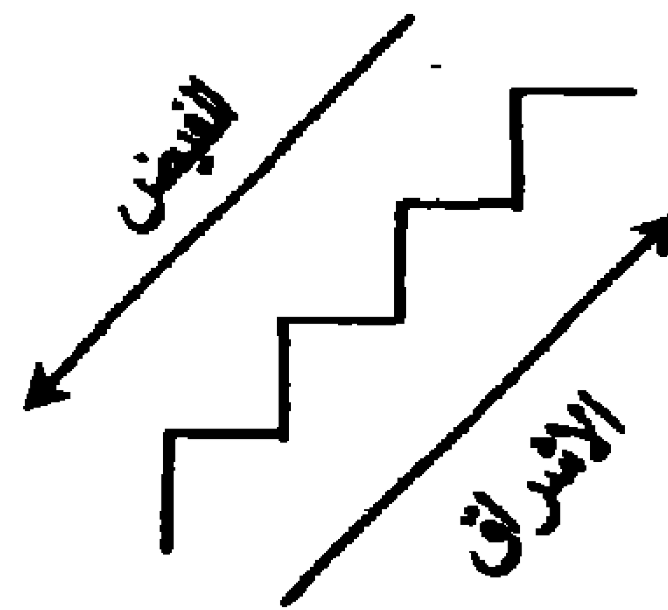
والأحوال إما جسمانية فى الفيض أو نفسانية فى الاشراق. يجمع ابن سينا بين التفسير الفزيولوجى والتفسير الروحى، تجويف الدماغ. فالإنسان بدن ونفس، وأماكن الزيارة أى اجتماع المكان والروح مما يؤدى إلى قدسية المكان كما هو الحال فى كل دين (القدس، بيت لحم، مكة، .. الخ). الغرض من الدعاء والزيارة أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة تريد جلب المنفعة ودفع الضرر وتستعد لجلب الصور. والنفوس إما جسمانية مثل مزاج البدن إن كان معتدلاً تحدث الروح التى تؤثر فى الدماغ فيتم الاستعداد. زيارة بيت الله مكان الازدلاف على الحضرة الالهية، خلاص النفوس من العذاب. وإما نفسانية مثل الأعراض عن الدنيا وانصراف الفكر إلى قدس الجبروت، وشروق النور الالهى فى السر لانكشاف الغم [2].

فهل دخل ابن سينا الحكمة ليضربها بالتصوف، مؤامرة شيعية على العقل الإسلامى السنى؟ لم تنجح مؤامرة الاخوان لأنها لم تكن ذكية بل مكشوفة نقلية شعبية. ثم أتى العبقرى ابن سينا لاستئناف نفس المشروع أكثر ذكاء دون نقل كثير إلا فى الرسائل الصوفية وفى موسوعات أضخم وأكبر. وربما كانت بنية الرسالة خروجاً على الموضوع أو تمهيداً لخرافة الزيارة بخرافة أخرى، الفيض.

وترتبط الأخلاق بالفقه والشريعة نظراً لقيام الشريعة على أسس أخلاقية كما لاحظ أبو حيان بشرط فهم الشريعة فهماً باطنياً. إذ ترتبط الشريعة بالجزء العملى من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير مع نفسه ومع جنسه. ويستعمل ابن سينا لفظ السنة. وهو لفظ

---

(١)



(٢) ابن سينا: معنى الزيارة، تحقيق مهرن، ص ٤٤-٤٨.

شرعى من علم الحديث وفى الفقه بمعنى فلسفى أى طريق وشريعة. وليس الناموس هو الحيلة والخديعة على ما تضمنه العامة بل السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحى. وتسمى العرب الملك النازل بالوحى ناموساً. هذا الجزء من الحكمة هو النبوة لحاجة الإنسان إلى الشريعة. وهي عملية وليست نظرية. والشرائع متغيرة حسب الزمان. وهناك شرائع إلهية ودعاوى باطلة. والمطلب إثبات السعادة والسنة المؤدية إليها (١). والمطلوب من الشريعة إخلاص النية كما يفهم الحكماء لا كما يفهم العامة (٢).

مثال ذلك الأمر والنهى اللذان يقومان على الترغيب والترهيب أى على البواعث والدوافع. وأفعال التكليف فى الأمر والنهى أحد حالات الخير والشر فى العالم من خلال الأفعال. والحدود المشروعة للمعاصى مثل النهى ردع عن المعصية. ولولاه لوقعت منفعتها فى المنع عن فساد آخر. والناس ينبغى أن يكونوا مقيدين بقيد الشرع ليتم نظام العالم أو بقيد العقل. والتحلل من القيدين يوقع فى الفساد فيختل نظام العالم. وإذا كان لابد فى بقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية وفى الذب عن المدن الفاضلة القوة الغضبية فان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر له دور فى إبقاء الشريعة فى المجتمع. والمدح والذم هما الحث على المعاودة إيجابا وسلبا، حثا على الخير، وزجرا على الشر مما يدل على أن المقصود بالثواب والعقاب ليس التنكيل كما يصور بعض المتكلمين. فالحكماء أكثر رحمة وأقل "صادية" من المتكلمين (٣).

والحقيقة أن الأمر والنهى لا يقوم على الترغيب والترهيب إلا للعامة. ويقومان على جلب المصالح ودرأ المفاسد عند الفقهاء. وكذلك ليس المقصود من الحدود الردع والتخويف إلا للعامة. أما الخاصة فانهم يفعلون الخير لذاته ويتجنبون الشر لذاته. والشرع والعقل قيدان للعامة، وتحرر للخاصة، تحرر من الأهواء والانفعالات.

---

(١) ابن سينا: أقسام العلوم ص ١٠٨، السعادة ص ٤.

(٢) "فيجب ألا يتوانى الحكيم عن استعمال الأوضاع الشرعية، وأما الجهال فلن يحصل لهم باستعمال الأوراد الشرعية إخلاص نية وهو المقصود منها، السعادة ص ٢٠.

(٣) ابن سينا: سر القدر ص ٢٤٨-٢٤٩، الأضحوية ص ٥٩-٦١، السعادة ص ١٩.

٤- **الأخلاق العقلية**. ولأول مرة يكتب ابن سينا فى "علم الأخلاق" باعتباره علما مستقلاً. وهى أخلاق عقلية مثالية تضع ما ينبغى أن يكون. ويتم ذلك عن طريق رصد الفضائل ونقيضها الرذائل قلبا. يرصد منها حوالى ثلاثا وعشرين فضيلة وكأننا مع أسماء الله الحسنى. وهو فضائل التوحيد. وكل مجموعة تتعلق باحدى القوى النفسية، العفة بالشهوانية، والشجاعة بالغضبية، والحكمة بالتمييزية أى الناطقة. والعدالة إليها كلها بصرف النظر عن مصدرها. والغاية منها عملية، تطهير النفس لنيل السعادة الدينوية والأخروية. الأخلاق وسيلة والدين غاية. والفضائل أنواع ومركبات. وكل مجموعة مرتبطة باحدى القوى النفسانية، الشهوانية أو الغضبية أو التميزية [١]. وهى مثل القيم الصوفية وفى مقدمتها الصبر. ويعطى ابن سينا مجرد تعريفات نظرية دون تحليلها فى سلوك اجتماعى [٢].

ويشير ابن سينا إلى كتب "إحصاء العلوم" دون الإشارة إلى الفارابى خاصة نظراً لضعف التراكم الفلسفى الظاهر عنده نظراً لصمته عن مصادره. يحصى الفضائل أولاً ثم يحدد القوى النفسانية والأخلاق التى تعد منها فضائل أو رذائل، وتحصيل الفضائل وتجنب الرذائل ويتم تعريف الفضيلة بأنها وسط بين الافراط والتفريط كرذيلتين، والأمثلة على ذلك كثيرة [٣].

ثم يحصى ابن سينا الرذائل أى الفضائل المضادة كما هو الحال فى إحصاء

---

(١) وأهم الفضائل: السخاء، القناعة، الصبر، العفة، التجاوز، رحب الباع، كتمان السر، الحكمة، البيان، الفطنة، أصالة الرأى، الحزم، الصدق، الوفاء، الود، الحرمة، الحياء، عظم الهمة، حسن العهد، التواضع.

والفضائل المرتبطة بالغضبية: الصبر، الحلم، العفو، الصفح، التجاوز، رحب الباع، كتمان السر.

والفضائل المرتبطة بالتمييزية: الحكمة، البيان، الفطنة، أصالة الرأى، الحزم، الصدق، الوفاء، الود، الرحمة، الحياة، عظم الهم، حسن العهد، التواضع.

(٢) ابن سينا: فى علم الأخلاق ص ١٢٥-١٥٤/١٤٣-١٥١.

(٣) مثل: العفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، السخاء وسط البخل والتبذير، العدالة وسط بين الظلم والانظلام، القناعة وسط بين الحرص والاستهانة، الشجاعة بين الجبن والتهور.

الصفات الايجابية والسلبية فى التوحيد، بادئا بالايجاب ثم السلب [1]. ثم يبين وجه التدبير فى تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل والصلة بين الفطرة والاعتياد وأثر الأفعال ثم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.

والعهد لفظ صوفى، عهد لما عهد الله به نفسه. ثم تحول إلى عهد فردى إشراقى، تخليص النفس من البدن استعدادا للاشراق، وتزكية النفس الناطقة وتخليصها من الشهوانية والغضبية. وأحياناً تكون القسمة ثنائية للقوى الإنسانية: حيوانية تجمع الشهوانية والغضبية، وناطقة. تبدأ الأخلاق على المستوى العضوى البدنى اعتمادا على نظريات الحرارة والبرودة واعتدال البدن لتفسير السلوك الخلقى كطبيب. وهو ما يمكن تسميته بالأخلاق الطبيعية. فالأخلاق ثلاثة أنواع طبية بدنية، فحصة البدن مثل صحة النفس، واجتماعية تقوم على التوسط بين النفس والبدن، وروحية تقوم على تصفية النفس. وأفعال البدن مثل القوى البدنية والتعقل والتروية فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وألا يفعل بحسب الاختيار ومثل استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصياغة والتجارة. فهى أخلاق تصف ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن. وتحصل الأخلاق من اعتياد الأفعال كما هو الحال عند أصحاب السياسات الجيدة وأفاضل الناس. فانهم يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير، وكذلك أصحاب السياسات الروية والمتغلبون على المدن يجعلون أهلها أشرار بما يعودونهم من أفعال الشر. الرسالة فى الأخلاق الفردية وقليل منها فى الأخلاق الاجتماعية، وأقرب إلى المواعظ الشعبية وخطب المساجد بالرغم من أثر العادة على الاكتساب للأخلاق والحديث عن المدن مثل الفارابى. ومع ذلك يلزم ستر الباطن عن الناس كما هو الحال فى أخلاق الشيعة فى ثنائية متعارضة تتعارض مع وحدة الشرع

---

(١) مثل: الحلم ضد الحسد والحقد وسرعة الانتقام. الصبر ضد البذاء والخناء والرفث والشتمة والغيبة والنميمة والكذب والجزع. رحب الباع ضد ضيق الذرع وإذاعة السر. العلم ضد الجهل. الفطنة ضد الغباوة. البيان ضد العى. احزم ضد جودة الحس والعجز. الرحمة ضد الغدر والخيانة والقساوة. العدالة ضد الوقاحة وصغر الهمة وسوء العهد وسوء الرعاية والصلف والجور والكبر.

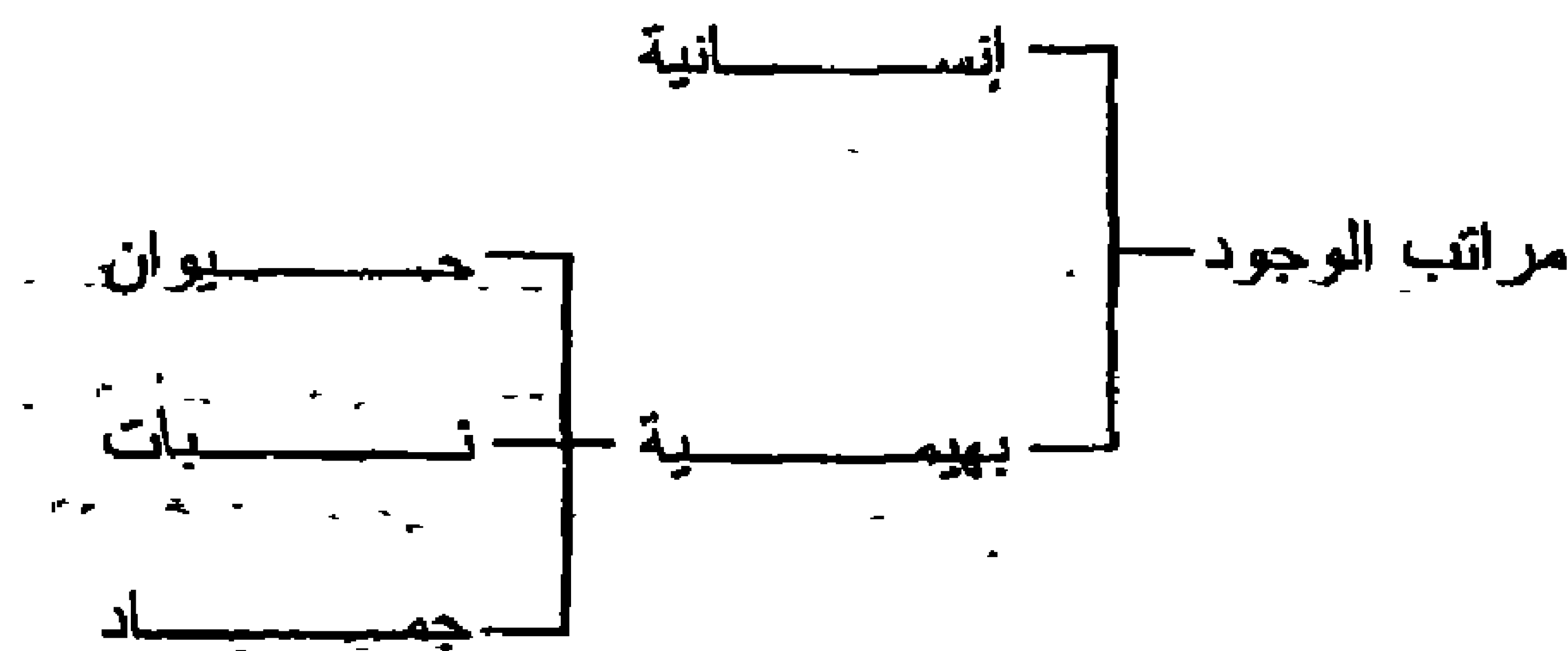
بين الظاهر والباطن، والسر والعلن، والنظر والعمل[١].

وتنتهى رسالة "العهد" ببيان عن الأخلاق الاجتماعية، نصائح للفرد فى حسن المعاشرة، معاشرة كل فرقة بعادتها ورسمها، معاشرة الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون للتستر على الباطن من الناس دون الاتيان بفاحشة أو الغلظ بهجران، وأن يسمح بالمقدر والتقدير من المنال أن تقع له حاجة من الشركاء إذا لم يظهر خلل في الشريعة، وأن يحفظ سر كل أخ وود المتصلين به حتى يقوم فى غيبتهم بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع، وأن يفى بما يعد، ويعد بما يفى دون خلف، وأن يساعد الناس وإن خالف طبعه. ولا يقصر فى الأوضاع الشرعية والسنن الالهية، وأن يواظب على التعبدات البدنية. فاذا خلص من المعاشرة زين النفس والفكرة فى الملك الأول وخلص النفس من غبار الناس بحيث لا يشعر الناس بذلك [٢]. وهذه أشبه بأخلاق التكيف الاجتماعى كخطوة أولى حتى يألفهم ويضمهم إلى الجماعة ثم يعود إلى نفسه ويتخلص من الناس ويتحد بخالقه [٣].

سابعاً: الإنسان موجود أخلاقى (مسكويه)

الإنسان هو الموجود الوحيد الأخلاقى. إذ تتفاوت مراتب الوجود بين مرتبتين طبقاً للثنائية المتطهرة والتصور المثالى للعالم: البهيمية والانسانية، الأدون والأفضل أو الأعلى وتشمل البهيمية. الأدون ثلاث مراتب: الجماد والنبات والحيوان [٤]. فالإنسان هو

(١) ابن سينا: فى العهد ص ١٤٢-١٤٣/١٥٤-١٥٦/١٤٦-١٤٨، الطبيعيات من عيون الحكمة ص٣١.
(٢) ابن سينا: فى العهد ص ١٥٥-١٥٦.
(٣) السابق ص ١٥٥-١٥٦.
(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١١.



الوحيد الموجود الأخلاقى الحر (١).

وتتفاوت مراتب الصناعات شرفاً حسب تفاوت راتب الموجودات وأشرف الصناعات ما اعتنت بتجويد الأفعال حتى تصدر كاملة بحسب جوهرة أى الأخلاق. ووجود الإنسان متعلق بقدره فاعلة وخالقه، أما تجويد جوهره فمفوض إلى الإنسان ومعلق بارادته. الوجود من الله، والتحسين من الإنسان. النشأ من الله والتكوين من الإنسان. الأخلاق هى الحرص على الخيرات التى هى كمال الإنسان ولأجلها خلق. وأن لم يستطع الارتقاء إلى كماله فانه ينمط لى مرتبته البهيمية. وكمال الإنسان كمالان نظرى وعملى، علوم ومعارف من ناحية وأخلاق وتربية من ناحية أخرى. وقد يرى البعض أنه من الأفضل أن يكون الإنسان أصل وجوده لا يغترب ويعلق التحسين على غيره.

ومن أين يأتى لفظ أخلاق؟ أم الخُلُق أم الخلَق؟ هى حالة للنفس تكون بها داعية على أفعالها من غير فكر ولا روية أى أنه استعدد. وقد يكون الخلق طبيعياً فطرياً مزاجياً وقد يكون عادياً مكتسباً، تعليمياً تدريبياً. فالخلق به فضل زائد على الطبيعة بالفعل الارادى والاختيار الحر والتدريب والتهذيب. وقد اختلفت القدماء فى الخلق بين أن يكون خاصاً بالنفس غير الناطقة وأن يكون خاصاً بالنفس الناطقة. كما اختلف الناس فيه أن يكون طبيعياً لا ينقل وأن يكون لا طبيعياً ولا غير طبيعى بل يتم الانتقال إليه بتأديب والمواعظ على نحو سريع أم بطىء. وقد اختار مسكويه أن يكون خاصا بالنفس الناطقة وأن يكون منتقلاً بالتأديب والتهذيب لأنه أقرب إلى المشاهدة العيانية وتصدقه التجربة. وعيوب الرأى الآخر إبطال قوة التمييز والعقل، ورفض السياسات وترك الناس هجماً، وترك الأحداث والصبيان بلا تعليم. والناس إما أخيار بالطبع، أو أشرار بالطبع أو خيار وأشرار (٢). وواضح اتساق البنية، الوسط بين الطرفين الذى به امكانية

---

(١) كما هو الحال عند كانط وفشته، السابق ص ٦-١٠، وهذا تنظير غير مباشر لآية ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾.

(٢) الناس أخيار بالطبع عند الرواقيين، وأشرار بالطبع عند من قبلهم، وأخيار وأشرار عند جالينوس وأرسطو سواء كان التعليم بطيئاً أم سريعاً، وهو رأى مسكويه.

الحركة والاكتمال والرقى. وعلى هذا النحو تبدو الأخلاق عند مسكويه أكثر تنظيراً وتحليلاً للتصورات عن طريق القسمة واقلها إنشائيات ومواعظ. ويقوم بعض الآراء وتقبيحها ونقدها، ويرفض ما يرفضـــ، ويقبل ما يقبل. يجمع بين الوافد والموروث، ومن الوافد يجمع بين أفلاطون وأرسطو. والعبارة سليمة وواضحة باستثناء بعض الألفاظ هنا وهناك(١).

١- اللذة والخير والعادة. وكمال الإنسان فى اللذات المعنوية وفى الخير وفى السعادة. فاللذات نوعان حسية ومعنوية. وسعادة الإنسان ليست فى اللذات الحسية. ولا تجند كل قوى النفس الناطقة والذاكرة والحافظة لخدمة اللذات الحسية، وتحويل النفس الشريفة إلى عبد مهين أجير. الإنسان موجود وسط بين الحيوان والملائكة، يهبط إلى مرتبة الحيوان باللذات الحسية، ويصعد إلى مرتبة الملاك بالذات المعنوية. وينشأ حب اللذات الحسية بسبب اللم وخشيته. فالضد يؤدى إلى الضد. وهو السبب الذى يؤدى إلى تصور الجنة تصوراً حسياً استمراراً لها وتمساً بها. إذا كانت غاية الإنسان اللذات الحسية فانه يتصور الجنة كذلك، إسقاط ما بالنفس فى الخارج بحثاً عنها ثم إلى أعلى جرياً وراءها، إلى الله والعالم العلوى من الإنسان والعالم السفلى، وتأويل الأعلى بالأدنى. وهذا هو رأى الجمهور من العامة والرعاع وجهال الناس السقاط أى الطبقة الدنيا، من يريد الدخول مع الله متاجرة مثل الطبقة الوسطى أو الصوفية، زهادا فى الظاهر، وفى الباطن يرغبون المزيد مثل الطبقة العيا (٢).

واللذة نوعان: انفعالية وفعلية، انثى وذكر، عرضية وذاتية، ناقصة وتامة. ولذة السعادة من الطرف الثانى. وترجع ثنائيات الحسى والمعنوى إلى ثنائيات فلسفية مثل عملى ونظرى، مادة وصورة، جزئى وكلى، العالم والله، فناء وبقاء، بدن ونفس، شك ويقين، إلحاد وإيمان، كمال ثان وكمال أول. واختيار أحد طرفى الثنائية يؤدى بالضرورة

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق: ص ٣٠-٣٢.
(٢) السابق ص ٣٢-٣٤/٨٣-٨٦.

إلى اختيار نفس الطرف فى باقى الثنائيات (١).

والسؤال هو: هل هذه الثنائيات مقولات معرفية أم وجودية طبيعية، ذاتية أم موضوعية أم أنها ضيق نفسى واغتراب عن العالم؟ وأحياناً تغيب هذه الثنائية المتطهرة، ويتم التوحيد بين إيجابيين مثل الكمال والغاية كما هو الحال عند أرسطو فى التوحيد بينهما.

والخير هو الغاية الأخيرة المقصود من الكل مثل الشئ النافع، توحيدا بين الخير والنافع. إنما تنقسم الخيرات قسمان الأول ليست غايات مثل العلاج والتعليم والرياضة والثانى غايات تامة مثل السعادة. السعادة خير بالإضافة إلى صاحبها وهى كمال له. وقد تكون لغير الناطقين حين قبول كمالاتها. الخير عام للكل والسعادة مختلفة بحسب الوجود والخير لا خلاف عليه. والسعادة عليها خلاف. ما يأتى للحيوان بخت واتفاق وليس سعادة. فالسعادة مقولة إنسانية مرتبطة بالروية والارادة (٢).

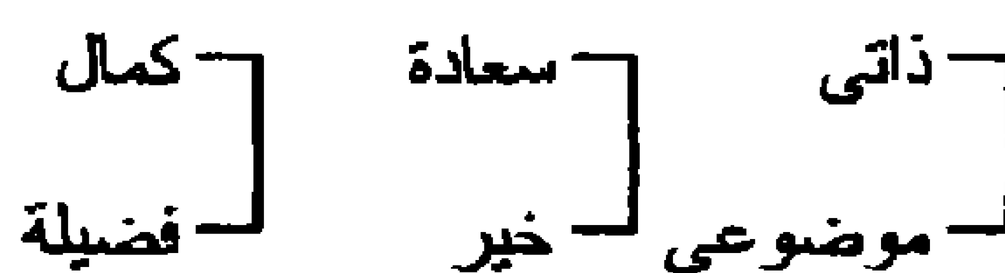
ولما ارتبط الخير بالغاية فان الغاية طبقاً لأرسطو ورواية عن فرفوريوس تنقسم أربعة أقسام. الأول نافعة لا لذاتها بل للتوصل بها إلى الخير. والثانية بالقوة كذلك بمعنى التعهيؤ والاستعداد لنيل ما تعدم؟ والثالثة ممدوحة وهى الأفعال الجميلة الارادية توحيداً بين الجمال والخير. والرابعة شريفة فى ذاتها مثل الحكمة والعقل.

والخير بالنسبة لتأثيره أربع أنواع: خارج عن التأثير لغيره ولذاته، ومؤثر لغيره

---

(١) وهذا هو رأى الجمهور من العامة الرعاع وجهال الناس السقاط.. وإذا خلوا بالعبارات وتركوا الدنيا وزهدوا فيها فإنما ذاك فيهم على سبيل المتجر والمرابحة فى هذه بعينها كأنهم تركوا قليلها ليصلوا إلى كثيرها، وأعرضوا عن الفانيات منها ليبلغوا إلى الباقيات" مسكويه: السابق ص ٣٥-٣٦.

(٢) السابق ص ٦٢-٦٤.



ولذاته، ومؤثر لغيره، ومؤثر لذاته. فالخير كما عملى [1].

والخير بالنسبة للضرورة والاطلاق نوعان: الأول خير عند الضرورة والاتفاق للبعض دون البعض وفى بعض الأوقات دون البعض. وهو نوعان: ليس لجميع الناس ولا من جميع الوجوه ولا فى جميع الأوقات، وخير لجميع الناس من جميع الوجوه وفى جميع الأوقات. ولاتثنى خير إلى الاطلاق.

والخيرات إما أفعال أو أحوال. والأحوال إما مواد أو آلات. وأحوال الخير أفضل من أفعال لأنها تعبر عن طبيعة ثابتة وليس عن أفعال متغيرة.

كما ينقسم الخير باعتباره جوهرا إلى أعراض تسع. الجوهر هو الله. والكيفية الذات. والكمية القوى والملكات والعدد والمقدار. والإضافة الصداقات والرياسات. والأين والمتى المكان المعتدل فى الزمان الأنيق. والموضوع العقود. والملك الحوال. والفعل الأمر. والانفعال السماع.

ويمكن قسمة كل خير إلى ذاتى وعرضى. فالاحسان العرضى ينقطع ويلحق العدم. والاحسان الذاتى يقى ولا ينقطع، ويزيد ولا ينقص مثل الشعر. والمعروف العرضى من أجل الرياء أو الذكر الجميل. والمعروف الذاتى من أجل الخير لنفسه.

والسعادة على ثلاث مراتب: الأولى فى الدنيا مثل البدن أو البخت (الرواقيون والطبيعيون). والثانية فى الدنيا وفى النفس (الحكماء وأرسطو ومسكويه والاسلام). والثالثة فى النفس وحدها. فى الآخر بعد المفارقة (فيثاغورس، أبقراط، أفلاطون، المسيحية، الدين الاشرقى). وهى قسمة تقوم على ثنائيات الدنيا والآخرة وإيثار أحدهما على الآخر أو الجمع بينهما. والسعادة عند مسكويه هى الأخلاق الدينية. وهى أول رتب الفضائل وآخرها. فالفضيلة ثلاثة أنواع. الأول العالم المحسوس، عالم البدن. والثانى صلاح النفس دون أهواء وشهوات. والثالث الفضيلة الالهية المحضة. والشهوات على

(١) المقالة الثالثة معظمها فى الخير والسعادة، السابق ص ٦٢-٨٢.

أنواع: إما حسب اختلاف طبائع الناس أو حسب العادات أو حسب منازلهم من الفضل على خمس مراتب: صحة البدن ولطف الحواس مثل اعتدال المازج والثروة والأعوان، وحسن الأحدوثة والذكر بين الناس وأهل الفضل، والتنجيم فى الأمور مع التكتم والعزيمة، وأخيراً جودة الرأى وصحة الفكر وسلامة الاعتقاد أى السعادة فى الدين [1]. فاذا تحولت الغايات إلى سير ظهرت سير ثلاث: سيرة اللذة، وسيرة الكرامة وسيرة الحكمة. وسعادة الإنسان على مراتب حسب تميزه ورويته، بحسب الروية والمروى فيه. وأفضل الروية ما كان أفضل مروى ثم نزولاً لا تدريجياً حتى النظر فى العالم الحسى. فالراحة البدنية ليست من أسباب السعادة أو هى أدنى درجاتها [2]. وربما اختلف العصر الآن وأصبحت الراحة البدنية وإشباع الحاجات الأساسية أحد المطالب الرئيسية للعصر. مشاكل العصر من متاعب البدن، الغذاء والمواصلات والاسكان والنظافة. أما النفس فما زالت متميزة عن البدن تسعى للبقاء وأحياناً تخضع لمتطلبات البدن والضرورات تبيح المحظورات بدلا من البكاء على أخلاقيات العصر.

ويلاحظ قدرة مسكويه على التقسيم والتنظير والترتيب والتقييم والنقد وإدخال الوافد والموروث ضمن قسمة عقلية واحدة حتى ولو بدت بعض الألفاظ المعربة مثل الأرتماطيقى استمرار للاخوان.

ويظهر الدين فى قسمة أخرى لمراتب السعادة فى خمس، من البدن إلى الثروة إلى السيرة إلى العلم إلى الاعتقاد. وتحتاج السعادة الالهية إلى غيرها للظهور مثل حاجة الحق إلى الباطل عن طريق الاضداد أو حاجة أبسال (الوحى) إلى يقين حى بن يقظان (العقل والطبيعة) تمثلاً للوافد فى منظور الموروث. كما يحتاج الإنسان إلى الوالدين وكلاهما عنصران للتربية.

٢- **معرفة النفس**: وبعد تأسيس علم الأخلاق الإنسانى العام، فالإنسان هو الوحيد

---

(١) السابق ص ١٢/٣٢-٩٣/٣٣.

(٢) السابق ص ٦٥-٦٦.

الموجود الأخلاقى الحر، يتم تأسيس علم الأخلاق النفسى أو علم النفس الأخلاقى. ويتم ذلك طبقاً لاحصاء العلوم وترتيب مكل صناعة على مبادئها. فالأخلاق علم عملى، صناعة وعلم النفس مبادؤه نظرية.

وتحليل النفس يؤدى إلى معرفة قواها. ومعرفة قواها تؤدى إلى معرفة فضيلة كل قوة وفضائلها جميعاً. لذلك لزمت معرفة النفس ماهيتها وهى استقلالها عن البدن، وغايتها وهى كمالها فى الخير والسعادة، وقواها الثلاث، الشهوانية والغضبية والناطقة، وعوائقها من البدن، وما يزكيها من الفضائل، وما يدسيها من الرذائل. البداية بمعرفة النفس لا بمعرفة الدنيا والجاه والسلطان، اتجاه إلى الداخل وليس اتجاهاً إلى الخارج. وماهية النفس ليست جسما ولا جزءاً من جسم، ولا عرضاً، ولا تحتاج فى وجودها إلى قوة جسمية بل هو جوهر بسيط غير محسوس. تعريف النفس فى البداية الجذرية لاثباتها. هناك براهين طبيعية على استقلال النفس وتمايزها عن البدن مثل براهين الفلاسفة وكأنها مستقاه من الفلسفقة، وإثبات أنها ليست جسما ولا جزءا من جسم، وليست كما، ولا أبعاد لها كما هو الحال فى اللاهوت السلبى فى نفى صفات النقص عن الله (١).

وواضح أهمية النفس فى علوم الحكمة. فهى ليست فقط أحد موضوعات الحكمة النظرية بل هى أساس الأخلاق فى الحكمة العملية. والسؤال هو: هل تقوم الأخلاق على أسس نفسية، والنفس متميزة عن البدن أن أنها تقوم على البدن، والبدن فى مجتمع والمجتمع فى العالم؟ هل يمكن إعادة بناء الأخلاق بعيدا عن ثنائية النفس والبدن القديمة، نفس وبدن، جوهر وعرض، صورة ومادة، عقل وحس، أعلى وأدنى، أشرف وأخس، فضائل ورذائل، خيرات شرور، دوافع ومعوقات، إنسان وحيوان، إلى وحدة الإنسان الحديثة (٢)؟

---

(١) وهنا يبدو ديكارت تلميذا للمسلمين فى "مبادئ الفلسفة" وفى التأملين الخامس والسادس فى "الفلسفة الأولى" عن استقلال النفس عن البدن. مسكويه": تهذيب الأخلاق ص ٢-٨.

(٢) السابق ص ٥.

ولا تقوم الأخلاق النفسية على برهان بل على مقدمات مطلوب إثباتها مثل استقلال النفس عن البدن لبيان سعادتها ومفارقتها. والغاية الالهية كنتيجة هى التى فرضت هذه المقدمة [1]. والتحليل أقرب إلى العواطف الدينية منها إلى التحليل العقلى. وهى بداية الذاتيات الفارغة مثل "فان تشوقها أى ما ليس من طباع البدن"، وترك الخبر إلى الانشاء. إن رئاسة البدن للدماغ والقلب أشرف موضوعين فيه حكم شرف وقيمة. لذلك يتسم الفكر النفسى الاخلاقى بالتطهر وأحكام القيمة والتشخيص العاطفى، والاغتراب، والايمان والتعويض.

وتقوم الأخلاق على علم النفس الخالص السابق على التجربة، علم النفس العلوى، مصدر القياسات الصحيحة. ونظراً لخطأ الحواس لا يعتمد العقل على الحس. ومن ثم نشأت ضرورة وجود علم أولانى وإلا تسلسلت العلوم إلى ما لا نهاية. وهو على عقلى خالص، العقل والعاقل والمعقول فيه شىء واحد لا فرق فيه بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين الذات الانسانية والذات الالهية. فكلاهما خالص. ومثال مصادرات هذا العلم الأولانى تعريف بانها وسط بين طرفين [2].

ومعرفة النفس نظريا شرط كمالها العملى. فلا تحصل الفضائل إلا بعد تطهر النفوس من الرذائل، وهى أضدادها، الشهوات الرديئة الجسمانية، والنزوات الفاحشة البهيمية. وهذا لا يتم إلا بعد المعرفة [3]. وهناك قوة واستعداد وتهيؤ فى النفس قد تكون خيراً أو شراً طبقاً للارادة والردية.

والسؤال هو: هل وظيفة النفس الهرب حتى من أفعال الجسم أن التعاون معه والاتحاد به؟ لماذا اعتبار البدن سلبا واتهامه باللذات والفواحش والنزوات والمآكل والمشارب والمناكح وكأنا نقائص وكان الناس لديهم فائض منها؟ ثم تعود مشاكل البدن

---

(١) يعتمد مسكويه على رأى أرسطوطاليس فى بقاء النفس، السابق ص ٨٠-٨٣.

(٢) وهو أشبه بما يسمى فى الغرب الحديث علم المصادرات Axiomatics.

(٣) مسكويه: تهذيب النفس ص ٦-١٠.

ونفرض نفسها بالضرورة تحت صفاء النفس فينشأ النفاق، وفى أحسن الأحوال الازدواجية (١). ولماذا تكون المعارف والعلوم أفضل من العمليات والأفعال؟ هل هذا يونانى وافد أم تطهر واغتراب عن واقع معاش وثقافة مغتربة ؟

وتستمر الانشائيات والانفعاليات والذاتيات فى مزاحمة القسمة العقلية مثل "شوق النفس إلى أفعالها الخاصة". وهو نوع من النرجسية مثل العقل والعاقل والمعقول بناء على تشخيص انفعالى (٢). ويسهل إعطاء النصائح وصياغة الخطب لدرجة الخطاب الساذج، وفرق بين عالم التمنيات وعالم الواقع.

وبالرغم من أن الطبيعيات مستقلة عن الأخلاق إلا أنها مستعملة أيضاً فيه للتشبيه كان الأخلاق هو الأساس. والعلم الطبيعى يشارك فيه الإنسان من حيث هو بجن سائر الموجودات، الجمال والحيوان والإنسان، ولكنه يتفرد بعلم الأخلاق.

لذلك تنقسم قوى النفس قسمة ثلاثية شهيرة بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أم الموروث، أفلاطون أم القرآن. وربما يعتمد كلاهما على العقل البديهى وعلى القسمة العقلية (٣). لكل منها مكان فى البدن، وفضيلة فى النفس. وهى من أسفل إلى أعلى القوة الشهوية أو البهيمية ومكانها الكبد، وفضيلتها العفة أو السخاء ضد الشره. وأحيانا يكون الجود بها نفاقاً. والقوة الغضبية أو السبعية ومكانها القلب وفضيلتها الشجاعة أو الحلم أنفا. والقوة الملكية، قوة النظر والفكر والتمييز. ومكانه الدماغ وفضيلتها الحكمة، والعلم استبصار. وتدل التشبيهات مثل ملكية وسبعية وبهيمية على أن الإنسان وسط بين الملاك والحيوان (٤). واحيانا تسمى القوى الثلاث البهيمية مثل الخنزير، والسبعية مثل السبع، والناطقة مثل الملك.

---

(١) انظر دراستنا: التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة جـ١ ف فكرنا المعاصر ص١١١- ١٢٧.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٨-١١.

(٣) وهى القسمة البديهية التي قوم عليها مشروع "التراث والتجديد" فى جبهات الثلاث: الموقف من التراث القديم (الموروث)، الموقف ن التراث الغربى (الوافد)، الموقف من الواق٨ أو نظرية التفسير (العقل البديهى).

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٤-٢٢.

وتظهر هذه القوى النفسية على نحو ارتقائى كما هو الحال فى علم النفس الارتقائى المعاصر، ابتداء من الغذاء إلى الاشباع العاطفى إلى النطق وهو مناط التكليف. وهو آخرها ظهورا. وبالرغم من تعددها إلا أنها نفس واحدة. ثلاثة فى واحد وواحد فى ثلاثة كما هو الحال فى تصور الألوهية فى المسيحية فى علاقة الوحدة بالكثرة.

وتنقسم الآراء طبقاً لقسمة قوى النفس. فهناك آراء مهينة عادمة للأدب بالطبع وهى آراء النفس البهيمية. وهناك آراء عادمة للأدب وتنقاد له فى نفس الوقت. وهى آراء النفس الغضبية. وهناك آراء كريمة أدبية بالطبع وهى آراء النفس الناطقة.

والواجب على العاقل تكميل النفس العاقلة وإكمال نقائص السبعية والبهيمية. ومن واجباته أن يعرف ما ابتلى به الإنسان من نقائص جسمية ونفسية لاكماله بالغذاء واللباس والجماع ثم يلتمس الفضيلة فى النفس العاقلة التى صار بها إنساناً.

وتظهر الأخلاق الدينية فى تقسيم العدالة قسمة ثلاثية. فالعدالة بالنسبة للأسلاف وآداء الديون وتنفيذ الوصايا أقرب إلى النفس الشهوية. والعدالة بالنسبة إلى الإنسان وأداء الحقوق والأمانة والنصفة فى المعاملات وتعظيم الرؤساء أقرب إلى النفس الغضبية. والعدالة بالنسبة لله شكر المنعم ومعرفته أقرب إلى النفس الناطقة (١).

ولكل قوة من قوى النفس الثلاث آدابها. وهى آداب جميلة للفقراء والأغنياء على السواء، جميلة للفقراء واجمل للأغنياء. إذ تخترق الفضائل الطبقات الاجتماعية. وهنا يتم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية بمعنى العادات والسلوك والملابس وآداب المطاعم، والآداب المتنوعة (٢).

وتختلط آداب النفس البهيمية الشهوانية مع آداب النفس الغضبية السبعية. فالتنبيه

---

(١) السابق ص ٩٨-١٠٠.

(٢) وهو التحول من Ethics إلى Morals، Ethiquete sociale ، Moeurs، السابق ص ٣٨-٤٤/ ٥٠-٥١.

على مضار النبيذ والأشربة والمسكرة للبدن لأنها تحمل النفس على سرعة الغضب والتهور والاقدام على القبائح والقمة وسائر الخصال المذمومة. وهو تنظير للموروث لأسباب تحريم الخمر فى الشريعة.

وآداب المطاعم ليست فقط تمثلاً للوافد بل تنظيرا للموروث فى الطب النبوى (١). فالغذاء للصحة لا للذة، دواء ضد الجوع (٢). وتختلف عادات الشعوب فى ذلك (٣).

والآداب المتنوعة تجمعَ بين فضائل النفس البهيمية والنفس الغضبية. فبعد الغذاء الحركة، والبحث عن اللين والتماسه بالصوت، ثم التحرك بالآلات التى تخلق الشوق على الأفعال ثم الحواس والتخيل ثم الغضب ثم العقل والتمييز حتى الانتهاء إلى الغاية الأخيرة وهى الخير المطلق. وأول ما يظهر فى العقل الحياء مثل الصبى الذى يجب تربيته على حب الكرامة (٤).

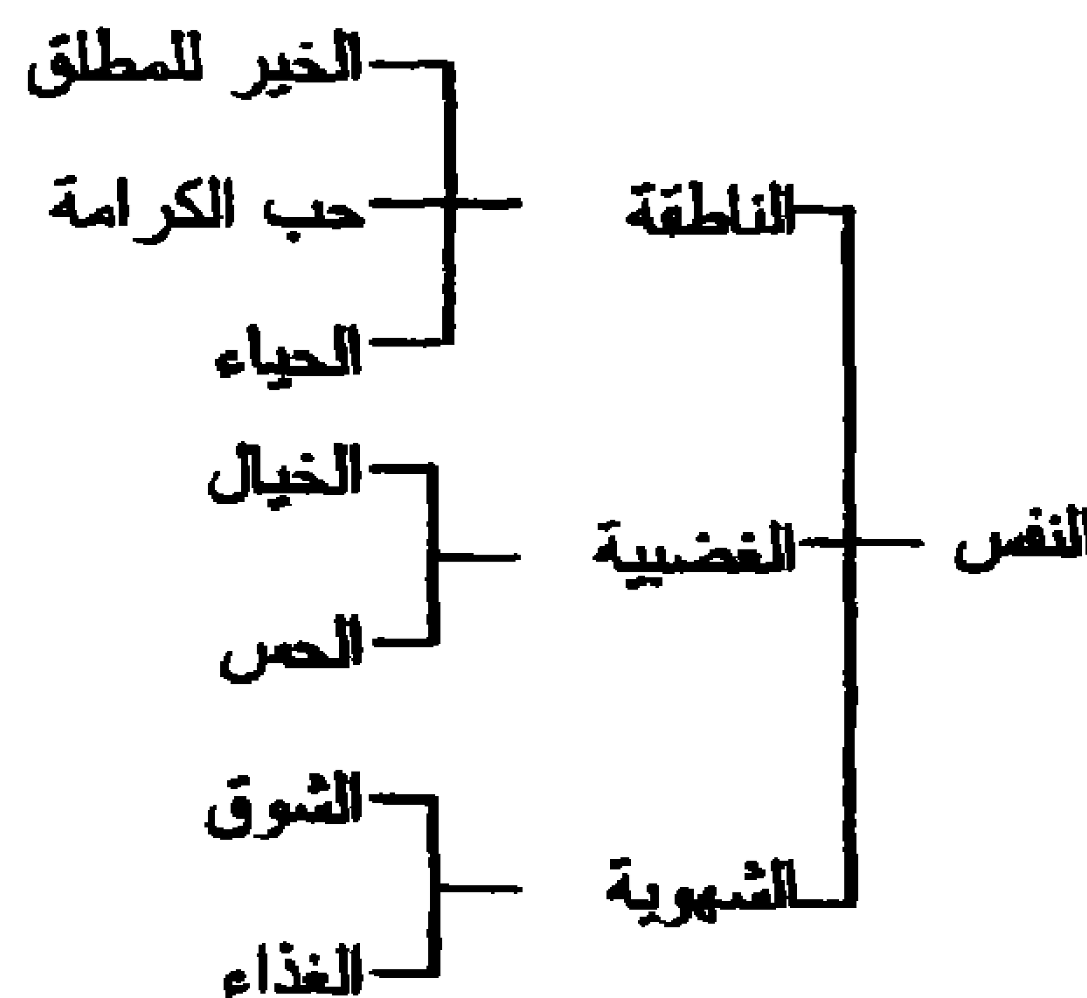
---

(١) وهى العبارة الشهيرة لموليير "يجب أن نأكل لنعش لا نعيش لنأكل". ويعطى مسكويه أربع عشرة نصيحة: لون واحد من الطعام، عدم المبادرة إلى الطعام فى حالة المجالسة، عدم النظر إلى ألوانه، عدم الإسراع والبلع، عدم تكبير اللقمة، عدم تلطيخ اليد، عدم النظر إلى الآخرين، أدنى الطعام الخبز بلا أدم، العشاء دون الغذاء حتى لا يكسل الناس بالنهار، منع اللحم، منع الحلوى والفاكهة، عدم الشرب أثناء الطعام، تحريم النبيذ.

(٢) آداب المطاعم، السابق ص ٤٩-٥٠.

(٣) عادة الأوروبيين العشاء دون الغذاء على عكس عادة المسلمين اليوم. واليابانيون يأكلون بالعين، النظر إلى جمال الألوان والتنسيق.

(٤) آداب متنوعة، السابق ص ٥٠-٥٤.



وأولى الناس بالملابس النساء ثم الرجال ثم العبيد ثم الخول. ويلبس أهل الشرف البياض كما و الحال عند اليونان والرومان ومصر القديمة والعرب [١]. وكلها عادات متغيرة طبقاً للمجتمعات وأمزجة شخصية وميراث تاريخى لا يمكن تعميمه على كل الشعوب. هى أذواق أو عادات شعبية تختلف من فرد إلى فرد، ومن شعب إلى شعب، ومن لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وقد لا تكون صحيحة علمياً طبقاً لعلم أصول التغذية، ولا يمكن فرضها بقوانين أو نصائح أو حتى فى دروس الصحة النفسية التى قد تضعها الدولة ضمن المقررات الدراسية. وكلها نصائح سلبية، نواهى وزواجر ممنوعات. وقد تضاد السلوك الفطرى والاحساس التلقائى.

وكل فضيلة رئيسية من الفضائل الثلاث، السخاء أو العفة، والشجاعة، والحكمة تحوى فضائل فرعية مستنبطة منها [٢]. ويلاحظ على هذا التفريع عدم الدقة فى إحصاء الفضائل الفرعية وتشابه بعضها مثل صفاء الذهن وجودة الذهن. كما أن تعريفات الفضائل الفرعية يغر دقيق مثل جعل العفة متصلة بالمال والدنيا مثل الحرية فضيلة يتكسب بها المال من وجه ويعطى منوجه ثان وتمنع من اكتسابه من وجه ثالث. فهى حرية مشروطة. وهو معنى غريب فى هذا السياق. والقناعة تساهل فى المأكل والمشارب والزينة. والصبر فرع لأكثر من فضيلة مثل العفة والشجاعة. وتوضع فضيلة فرعية تحت فضيلة فرعية أخرى مثل السخاء، ولا توضع فضائل فرعية تحت أخرى مشابهة مثل الحكم مع الحكمة، والحلم مع الشجاعة، والسخاء مع العفة. ومعظمها يدخل تحت العدالة. وتبدو الفضائل الفرعية أشبه باستنباط عن طريق حاسب آلى يمكن أن يستنبط

---

(١) الملابس، السابق ص ٤٨-٤٩، وربما يكون أيضاً تمثلاً، لوافد كتاب بروش فى تأديب الأحداث والصبيان.

(٢) يتضمن السخاء: الكرم، الايثار، النيل، المساواة، المسامحة، وتحتوى الشجاعة: كبر النفس، النجدة، عظمة الهمة، الثبات، الصبر، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، احتمال الكدر، وتتفرع من العفة: الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرية، القناعة، الدماثة، الانتظام، حسن الهدى، المسالمة، الوقار، الورع. وتضم الحكمة: الذكاء، الذكر، التعقل، سرعة الفهم وقوته، صفاء الذهن، جودة الذهن، سهولة التعليم، مسكويه، تهذيب الخلاق ص ١٤-٢٢.

أخرى بحساب آخر. إذا تعددت المداخلات تعددت المخرجات. هو تنظير رياضى للفضائل فى جداول حسابية من أجل وضع أخلاق عامة شاملة تقوم على العقل الخالص وليس على الفخر بالآباء والأسلاف. وقد تتغير أسماء الفضائل إذا ا تعدت الأنا والآخر. وكلا وصف لما ينبغى أن يكون طبقاً للعقل دون تحليل للأوضاع الاجتماعية وديناميات الأفعال الخلقية. والرذائل أيضاً ثنائية ولكنها ثنائية متشابهة وليست متضادة. وكلها فى مضادات الشجاعة وليست الحكمة أو العفة أو العدالة [١]. وكلها لها وسائل للعلاج [٢].

أ- **العدالة وسط بين طرفين.** والعدالة مجموع الفضائل الرئيسية الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة. وتتضمن بدورها فضائل فرعية [٣]. ويلاحظ عليها أنها من حيث الصياغة والشكل تتراوح بين المفرد لفظاً والمثنى والعبارة الشارحة. كما تتراوح بين الإثبات والنفى أى الأمر والنهى عند الأصوليين. وتظهر الفضائل والألفاظ الدينية مثل الحد والقذف والقتل والقطع والدين والله مما يدل على أن الفضائل فى مجموعها تحويل للشريعة إلى أخلاق. ويُعرف ما ليس بعدل دون تفضيل أنواع الظلم أى الحد سلباً. ويرتبط ما ليس بعدل بالواقع الاجتماعى والاقتصادى، وصف ما هو كائن فى حين يقوم

---

(١) أهم الرذائل: العجب والافتخار، المزاح والتية، الاستهزاء، الضرر والضيم، المقتنيات والجوهر النفيس، الغضب، الجبن والخوف، الخوف، الحزن.

(٢) يحيل مسكويه إلى رسالة ابن سينا "فى دفع الغم من الموت" بالغرم مما بينهما من تنافس. ولا يشير إلى الكندى فى رسالته "فى دفع الأحزان"، السابق ص ١٧٢-١٧٩.

(٣) هى واحد وعشرون فضيلة هى: الصداقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن القضاء، التودد، العبادة، ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، استعمال اللطف، ثوب المروءة فى جميع الأحوال، ترك المعاداة، ترك الحكاية عما ليس بعدل مرضى، البحث عن سيرة من يحكى عنه العدل، ترك لفظ واحد لا خير فيها لمسلم وفضلاً عن حكاية توجب حداً أو قذفاً أو قتلاً أو قطعاً، ترك السكون إلى قول سفلة الناس وسقطهم، ترك قول من يكدى بين الناس ظاهراً باطناً أو يلحف فى مسألة أو يلح بالسؤال فان هؤلاء يرضيهم الشيء اليسير فيقولون لأجله قبيحاً، ترك السترة فى كسب الحلال وترك ركوب الدناءة فى الكسب لأجل العيال، الرجوع إلى الله وإلى عهد وميثاقه عند كل قول يتلفظ به أو لحظ يلحظه أو فطرة فى أعدائه وأصدقائه، ترك اليمين بالله وبشيء من أسمائه وصفاته رأساً، السابق ص ١٩.

العدل على وضع ما ينبغي أن يكون. ويدخل كل شيء في العدالة. فهي الفضيلة الشاملة. ومن ثم يغيب الحد الجامع المانع لهاز وكثير منها يغلب عليه أخلاق التسامح مثل ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، ترك المعاداة. والبعض منها أخلاق المثال والتأسي والقدوة كما هو الحال في سنة الرسول وهو في النهاية تقليد [1]. وهي في النهاية مجرد نصائح إنسانية عامة لا تحتاج إلى تقنين أخلاقي في وصايا ومواعظ [2].

وتنقسم العدالة ثلاث أقسام: الأولى بالنسبة للأسلاف، آداء الديون وإنفاذ الوصايا. والثانية بالنسبة للإنسان، آداء الحقوق، وتأدية الأمانة والنصفة في المعاملات، وتعظيم الرؤساء. والثالثة بالنسبة لله مثل شكر المنعم ومعرفته. يجمع مسكويه هنا بين الوافد (أرسطو) والموروث. ومع ذلك صلب العدالة في النوع الثالث مما يدل على أولوية الموروث على الوافد ليس فقط من حيث المضمون الذي قد يكون مغتربا بل من حيث التعبيرات مثل رب العالمين، الخالق عز وجل، بالاضافة إلى التصورات الدينية مثل العناية والخلق والشكر والعبادة في مقابل المحرك الأول والعلة الأولى. وتظهر مصطلحات الوافد طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب. وتظهر العدالة بالنسبة للخالق في الأخذ والعطاء أي المعرفة وشكر المنعم. وقد يتساءل البعض. أليس بالعدالة الالهية بعض لجوانب التجارية والربحية كما هو الحال عند الصوفية؟ ولماذا لا تكون الأخلاق ذاتية، قيمتها في ذاتها لا في غيرها، داخلها وليس خارجها؟ [3].

وتشبه الأخلاق الالهية بالأخلاق الملكية. فهل الله ملك أم الملك اله؟ أيهما أصل وأيهما فرع؟ العائل أم العائلة، الملك أم المدينة، الراعي أم الرعية؟ الله أم البشر؟ ولماذا

---

(١) يرفض كانط أخلاق الأمثلة التقليد.

(٢) مثل: إكرام الزوجة والأهل والعشيرة وللجار والصديق والحبيب وأصحاب المعرفة الباطنة، وعدم الافراط في حب المال لما قد يصده عن استعمال الرأفة وامتطاء الحق ويضطره إلى الخيانة والكذب والاختلاف والزور ومنع الواجب وبيع الدين والمروءة دون إرادة وجه الله الذي لا يشترى بمال.

(٣) السابق ص ٩٨-١٠٠. ويشير مسكويه إلى كتابي جالينوس، التشريح، ومنافع الأعضاء لينشئ داخل الشرح إلهيات أرسطو، الله كملك العدل.

لا يكون الأعلى والأدنى على مستوى واحد أمام قانون الاستحقاق أحد قوانين العدل؟ وأيهما أفضل تصوير الله على أنه ملك الملوك أو أنه أقرب إلى البشر من حبل الوريد؟ وما الضامن لصلاح الملك؟ وكيف ينشأ هذا التصور فى مجتمعات تثور ضد الملكية وتفضل أن تتصور الله فى صورة قائد المقاومة؟

ولما كانت الفضيلة بين طرفين تقابل الفضائل الأربع رذائل ثمان [١]. صحة النفس الفضائل الأربع وحرص النفس الرذائل الأربع، ومرض النفس الرذائل الأربع. والعدالة فى مقابل الجور. والأمراض النفسانية مثل الخوف والحزن الغضب وأنواع العشق الشهوانى ضروب من سوء الخلق.

والعدالة أساس الكون، وقيام السموات والأرض. فالعدالة ليست فقط فى النفس بل فى العالم، فى الفعل بل فى الكون. والأرض وسط السماء لا تميل ولا تميد. والإنسان وسط بين الحيوان والملاك، بين الأنعام والملائكة.

وفضيلة الاعتدال هو الذى يرد إليه الوحدة بعد الكثرة. العدل فى الاجمال. والاعتدال فى الأثقال، والعدالة فى الأفعال. وكلها مشتقة من معنى المساواة، وهى أشرف النسب فى صناعة الحساب. لا تنقسم وليس بها أنواع. إذا لم توجد الوحدة وجدت النسبة. والنسبة تتضمن الوسط وقد يكون منفصلاً أو متصلاً طبقاً للنسبة العددية أو المساحية أو التأليفية. فالعدل فضيلة فى العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية وفى العلوم الإنسانية على حد سواء[٢]. والسؤال هو: هل الخلاق نسبة رياضية وهل تقاس الأخلاق على الرياضيات أم أن الفعل الخلقى له منطقة الخاص الذى قد يكون أحيانا خارج النسبة [٣]؟

---

(١) الحكمة وسط بين السفة والبلة. والشجاعة وسط بين القهور والجبن. والعفة وسط بين الشرة والخمود، والعدالة بين الجور والمهانة، الظلم والانظلام، معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٥٥-١٥٧.

(٢) السابق ص ١٠٣.

(٣) السابق ص ١٢/٩٣. ويحيل مسكويه إلى مختصر له فى صناعة العدد.

والحقيقة أن الوسط حالة افتراضية، أمنية وتمنى، لا وجود لها. فالوسط باستمرار أقرب إلى أحد الطرفين، الإفراط أو التفريط. الوسط هو ما بين الأطراف، مساحة كبيرة لا يمكن تثبيتها كوسط حسابى. لذلك كان تعريفه عبارة شارحة أو تصويراً أو تشبيها أكثر منه تحديداً عقلياً. كما يصعب إيجاد أسماء له لأنه يدل على معانى عديدة نظراً للمساحة الواسعة التى يشغلها بين الأطراف. فيصعب وجود الوسط ثم التمسك به وإلا كان قيدا على الفعل وليس طبيعة له؟

كما يصعب إيجاد الأطراف لكل فضيلة، فرداً فرداً. فالفضائل فى حاجة إلى قانون عام لأن الأشخاص تتعد إلى مالا نهاية. وهذا هو السبب فى وجود القياس الشرعى. هناك فروق فردية للوسط والأطراف.ما قد يكون وسطا عند البعض قد يكون طرفا عند البعض الأخر. وما قد يكون طرفا عند واحد قد يكون وسطا عند آخر. والأطراف أكثر من الوسائط، والوسائط وأكثر من الأطراف. إذ أن لكل وسط أكثر من طرفين، ولكل طرفين أكثر من وسط. وبالتالى تكون الشرور أكثر من الخيرات، والرذائل أكثر من الفضائل. الأواسط لا نهاية لها والأطراف محدودة.

والطرفان يلتقيان. فهما طرف واحد فى دائرة واحدة وسطها المركز. وقد يكون أحد الطرفين أقرب إلى الفضيلة من الطرف الآخر. فالتبذير أقرب إلى الكرم منه إلى البخل.والتهور أقرب إلى الشجاعة منه إلى الجبن. وليس للوسط ميزة على الاطلاق وللأطراف عيوب على الأطلاق. بل كان كبار المبدعين والعباقرة أقرب إلى الأطراف منهم إلى الوسط. ويفرض الواقع أحيانا سلوكاً يتجاوز أخلاق الوسط المتناسب إلى سلوك أقرب إلى الأطراف مثل حالات الثورة والغضب والمقاومة والهبات الشعبية.

ب- **التربية وتهذيب النفس.** ونظراً لأن الأخلاق تجمع بين النظر والعمل تحولت من علم الأخلاق إلى علم التربية وتهذيب النفس. والتربية ليست للأنسان وحده بل للطبيعة كلها وهى متجه نحو الكمال. تحدث للنبات والحيوان بمعنى الشوق، وهو المعنى العام. كما تحدث للطبيعة كلها وهذا هو المعنى الخاص. وتعطى الإنسان كماله الأخير. وهو

طريق طبيعى ويشتبه فيه بفضل الطبيعة وهذا هو المعنى الأخص. ويكون الشوق طبقاً لقوى النفس الثلاث: الغذاء للشهوية، والمحبة والكرامة للغضبية، والمعارف والعلوم للناطقة (١).

وكما ترتبط الأخلاق بالتربية ترتبط التربية بالطبيعة. فالتفاضل فى القيمة ينعكس أيضا فى التفاضل بين صور الموجودات، مثل التفاضل بين الجماد والنبات والحيوان. يزيد النبات على الجماد والتغذى والنمو والتوليد، جذب الغذاء وطرد الفضلات.وكل مرتبة عليا أشرف من المرتبة السفلى.

ثم تظهر العواطف والإنفعالات والأحساسات مثل اللذة والأذى والمنافع والمضار. وهنا يظهر الدين، ميدان العواطف والأنفعالات، (الإيمان والعقيدة)، والمنفعة والضرر(الشريعة). لذلك كانت انفعالات النفس أحد الموضوعات الطبيعية.وقد سلحت الطبيعة الحيوان بالقرون والأنياب والمخالب والحوافر للدفاع. كما سلحت البعض الآخر بالمراوغة والدهاء. وذلك يكشف عن حكمة الله فى الطبيعة. والشوق إلى المعارف والعلوم هو أيضاً كمال للتحليل الطبيعى وكأن الشوق مقولة طبيعية للحركة (٢). ثم يتم الانتقال إلى الواجب على الحاكم بطريقة تبدو غير طبيعية مع أن" الدافع الحيوى" يستمر من الطبيعة إلى النفس إلى الأخلاق إلى الدين إلى السياسة. فواجب الحاكم واجب طبيعى بهذا المعنى (٣). وإذا وصل الحيوان إلى الأنسان بعد التطور من الجماد إلى النبات إلى الحيوان، وظهرت الأنفعالات والأحساس باللذة والأذى، والمنفعة والضرر يظهر الدين. فالدين مرتبط بالانفعالات والمنافع (٤). فالدين لا يظهر إلا فى التطور. وهو تنظير

---

(١) السابق ص ٣٢– ٣٨.

(٢) كما هو الحال عند أرسطو.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٤٦– ٥٤.

(٤) الشوق إلى المعارف والعلوم ، السابق ص ٥٤–٥٧/٦٠–٦١، والاختلاف فى التطور بين الأحياء عند دارون اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع، وعند برجسون فى النوع وليس فقط فى الدرجة. فالتطور عند دارون يقوم على الاتصال، وعند برجسون على الانفصال.

للموروث ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه .... ﴾، ﴿فلما كشفنا عنه الضر كان لم يدعنا بالأمس﴾. وصفا لواقع وليس تشريعا لمثال. وبالوصول إلى العقل تظهر النبوة.

والسؤال هو: هل لو استمر التطور يختفى الدين كما ظهر فى التطور بعد أن يكتمل الوعى الانسانى عقلا وارادة وتتحقق العناية الالهية فى الطبيعة؟ هل يتطور الدين بمعنى الشعائر والطقوس والعقائد إلى المنطق ثم من الحكمة إلى الدين من جديد، من تاريخ النبوة إلى خاتم الأنبياء إلى الدين من جديد بالمعنى الإشراقى، من الإيمان باحثاً عن العقل، إلى العقل باحثا عن الإيمان إلى التوحيد بين العقل والإيمان، من الدين إلى الفلسفة ومن الفيلسوف إلى الفيلسوف إلى النبى إلى وحدة النبى والفيلسوف [(١)].

ووسيلة الارتقاء الخلقى ضبط النفس، والانعزال عن الناس خوفاً من رذائلهم فى "تدبير المتوحد"، النوابت بمصطلح ابن باجه. ويتم ذلك عن معرفة المرء عيوب نفسه، تمثلاً للوافد وتراكما للموروث [(٢)]. ويبدأ ذلك بالمحافظة على الصحة، صحة الجسد، فالأخلاق ليست علماً نظرياً يقنن ما ينبغى أن يكون أو يقرر ما هو كائن بل هو علم عملى يهدف إلى تغيير سلوك الناس. مثله مثل الطب الذى به تبرأ الأجساد. والأخلاق أيضاً علم تصح به الأبدان والنفوس معاً. والأخلاق الفزيولوجية تقابل الأخلاق الرياضية. الأولى تفسير مادى والثانية علاج عقلى رياضى. فالغضب حركة للنفس يحدث به غليان دم القلب شهوة الانتقام. وينقد مسكويه الخطأ الشائع فى تسمية الغضب رجولية.

والسؤال هو: هل للفضائل والرذائل تفسير فزيولوجى أم أن لهما تفسير نفسى روحى معيارى؟ هناك تصور هندسى للوسط فى الفضائل وفزيولوجى مادى للرذائل.

---

(١) السابق ص ٥٦-٥٩. عند جويو إذا تطور الدين وصل إلى العلوم الإنسانية والفن. فالدين لا مستقبل له كما عرض فى كتاب "لا دينية المستقبل" ورد عليه ادواردفون هارتمان فى "مستقبل الدين"، وهو الاشكال الرئيسى فى فلسفة الدين، اليهودية والمسيحية والإسلام والذى عرضه هيجل فى آخر "ظاهريات الروح". انظر كتابنا: نماذج من الفلسفة المسيحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية١٩٦٨.

(٢) تمثل الوافد من جالينوس فى حفاظ الصحة على النفس ومن الكندى فى علاج الخوف من الموت. معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٧٢-١٧٩/١٥٥-١٥٧/١٦٧.

الفضائل أخلاق رياضية والرذائل أخلاق فزيولوجية. الأولى للأوساط والثانية للأطراف. الوسائط عقل والأطراف حس. فهناك نوعان من الأخلاق. وعلاج الرذائل مجرد دعوات ومواعظ. والذين قليل في علاج الرذائل كثير في الدعوة إلى الفضائل، كثير في التشخيص قليل في العلاج [1].

وأحياناً تظهر الأخلاق الطبقية. فأولاد الأغنياء أكثر حاجة إلى التأديب من أولاد الفقراء، وهو ما يخرج من الأخلاق النفسية إلى الأخلاق الاجتماعية، ومن الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الوضعية. والفقراء أقرب إلى الفضائل من الأغنياء، والأغنياء أقرب إلى الرذائل من الفقراء [2]. فالأخلاق وظيفة طبقية يتحايل عليها الفقراء من أجل البقاء، والأغنياء من أجل الثروة، والطبقة والوسطى من أجل المحافظة على القانون والنظام.

وأحياناً تكون الطبقة طبقتين. فكل فضيلة ينظر إليها من جانب الملك أو المملوك، الحاكم أو المحكوم، الحر أو العبد، الرجل أو المرأة. فالأخلاق تعرف بالأضداد. وخطورتها فى تأديب الأحداث بها، أخلاق القاهر وأخلاق المقهور. هل كان مسكويه خائفاً من تحليل الواقع الاجتماعى حتى النهاية لا يصطدم بالسلطة أم أن الموضوع كان هامشياً فى "تهذيب الأخلاق" ولم يصل إلى بؤرة الشعور؟ وربما كان متوسط الذكاء، غبيا بين أغنياء، عييا بين أدعياء كما يصفه أبو حيان [3].

وتتحول الأخلاق إلى تأديب عن طريق المعلم. فتبدو العلاقة النفسية بين المعلم والتلميذ فى استعمال الضرب للتأديب دون صراخ من ضرب المعلم، وإعطاء المعلم أجره فضة وذهباً، وطاعة الوالدين والمعلمين دون اعتراض أو تساؤل مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم، وتعود ضبط النفس وعدم تعبير أحد بالقبيح بل مكافأته على

---

(١) السابق ص ١٦٢/١٧٢/١٧٦-١٧٧/١٧٩/١٨١.

(٢) لذلك جعل ماركس الدين أفيون الشعب، ونقد نيتشه أخلاق العبيد.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٥٠-٤.

الجميل. ثم يعطى مسكويه تفصيلات هذه الآداب فى صف آداب ومواعظ ووصايا، أوامر ونواهى، تقنينا لما ينبغى أن يكون. مهمة التربية التخلص من الآلام وهى الغاية الرئيسية للأخلاق الشرقية خاصة الهندية. ومعظمها أفعال طبيعية لا تحتاج إلى وصايا. يكفى فى ذلك الذوق الطبيعى. وبعضها ينم عن أخلاق الخاصة مثل الأدباء الذين يسمح لهم بالشراب وحدهم دون العامة (١). والبعض منها أذواق شخصية لا تتفق مع وصايا القرآن مثل العمل ليلاً والنوم نهاراً! والبعض الآخر مضاد للفلسفة الطبيعية أساس التهذيب مثل تأجيل الوطء للشباب مع أن وصايا الرسول الاسراع به. وهى أخلاق تقليدية شائعة فى معظم المجتمعات الشرقية. وما زال الكثير منها سائدا فى اليابان المعاصرة.

٣- **الأخلاق الالهية.** ويظهر الله من ثنايا الفضائل ومن قلب الأخلاق متربعا على عرشها دون اثبات وأدلة كما يفعل المتكلمون، إستباقا للحوادث وقفزا على المقدمات. لذلك تبدو الأخلاق الإنسانية أخلاقا إلهية. ومن ضمن الفضائل الفرعية للعدالة الرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه. وبعد الحديث عن الإنسان، وأنه أشرف الموجودات يتم اكتشاف الله من خلاله كعلامة على الشرف. فالإنسان وسيلة والله غاية. وفى تصنيف الخيرات طبقاً للمقولات يظهر الله فى مقولة الجوهر مما يدل على العلاقة الوثيقة بين الدين من ناحية

---

(١) وذلك مثل: عدم حضور مجالس الشراب إلا أن يكون فيها أدباء، عدم الطعام قبل تعلم الأدب، منع خفاء الأفعال أى العمل العلنى ضد العمل السرى، منع النوم الكثير ليلاً، والنوم بالنهار وهو ما يناقض ﴿وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا﴾، منه الوطء حتى يصلب العود مع أن الشباب فى حاجة إلى الوطء أكثر من الشيخ، تعليم المشى والرياضة من أخلاق البدن، عدم الكشف الأطراف حياء طبقاً لفضيلة الحجاب، عدم الاسراع فى المشى مع أن الرسول وعمر كانا يهرولان، عدم إرخاء اليدين بل ضمهما إلى الصدر مع أنه مباح فى الصلاة، عدم تربية الشعر وقد كان تقليدا عرابيا حماية للرأس من وهج الشمس، عدم التنزين بملابس النساء طبقا لحديث "لعن الله المتشبهين بالنساء من الرجال"، تحريم الخاتم إلا وقت الحاجة (مثل الخطبة)، عدم افتخار الإنسان بما يملك، رفض القرابة والوساطة، عدم البصق والتمخط والتثائب، عدم وضع رجل على رجل ولا ضرب تحت الذقن بالساعد ولا استناد الرأس على اليد ربما علامة على الخيلاء والحزن، وعدم الكذب والحلف إلا صدقا، ولا حاجة إلى جلوس الصبى على اليمين، مع قلة الكلام فى الإجابة، والاستماع إلى الكبير فى السن. آداب متنوعة، تهذيب الأخلاق ص ٥٠-٥٤.

والمنطق والطبيعة والميتافيزيقيا من ناحية أخرى. السؤال هو: أيهما أصل وأيهما فرع أم أن كليهما بنية للذهن البشرى؟ ومن ثم يتفق الوافد والموروث بصرف النظر عن مصدريهما فى بنية واحدة. والنفس إلهية، قوة غير جسمانية، مستعملة لمزاج خاص ومربوطة به رباطاً طبيعياً وإلهياً. فترى مشاهدة وعياناً. ويلحقها ضروب التغير المشاهد بالحس. والنعم الموجودة فى ذواتنا هبات من الله (١).

وتظهر الأخلاق الدينية فى الفضائل وتختفى فى الرذائل. وتظهر فى كل فقرة وفى كل مقال لدرجة التكرار. يبدو أن الأخلاق المعيارية كلها فكر دينى، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس (٢). فمن السهل تحويل الأخلاق الدينية إلى ممارسات عملية. كما تظهر الأخلاق الدينية فى ترتيب الفضائل. فالأخلاق إما اتجاه إلى العالم المحسوس أو تخليص النفس من الهواء والانفعالات أو اتجاهها نحو الله. ويختلف التوجه نحو الله بحسب الشوق والمعاناة، وبحسب الطبائع والعادات والمنازل والمواقع والهم. وليس من العدل حب المال الذى قد يؤدى إلى بيع الدين. والأخلاق الالهية لا تعتمد على آلات ولا شوق إلى الماضى، ولا تشيع لحال، ولا خوف أو فزع، ولا شغف بحال، ولا طلب لحظ، ولا حاجة للبدن أو النفس بل الخير العقلى المحض. وتختلف بحسب الهمم والشوق والمعاناة وقوة التمييز وصحة الثقة والمنزلة من الفضيلة والتشبيه بالعلة الأولى، المبدأ الأول، خالق الكل. وطلب الرياسة ومحبة الكرامة ضد الغاية لذاتها. فالدين أعلى من المنطق والسياسة. وأعلى نصيحة الهناء بنعمة الله والاستعداد للآخرة (٣). ويعنى الالحاد عند مسكويه الخروج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة وإنكار الحياة الأخرى. فى حين يرى الأخلاقى أى المؤمن عالم الفضائل عالم البقاء، وعالم الرذائل عالم الفناء. فماذا تعنى الأخلاق الالهية؟ هى تعبير عن تمن ومطلب الكمال كما هو الحال فى علم الكلام

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٦/١٥/١٩/٣١/٣٤/٣٨- ٣٩/ ٤٣-٥٤/ ٦٤.

(٢) وهذه هى المذاهب اليونانية الثلاثة، أفلاطون وأرسطو وسقراط. وقد لاحظ ذلك رويس فى فلسفة الدين، تفسير الدين فلسفيا وتأويل الفلسفة دينياً، السابق ص ١٩/ ٤٧ – ٤٨.

(٣) السباق ص ٧٢ – ٧٤/ ٤٥ – ٤٨.

ون الاحالة إلى شئ فى العالم الخارجى، وقد يكون نوعا من الاغتراب خروج الإنسان عن ذاته واغترابه فى غيره، وبالتالى يمكن القضاء على الاغتراب والعودة إلى الموقف الشرعى. ولا يهم نشأة العالم الطبيعى بل التوقف عن الحكم. الله تعبير أدبى انشائى يكشف عن البعد المثالى فى الشعور.

والأخلاق الالهية هى الغالبة على الأخلاق الجغرافية والإنسانية والنفسية والاجتماعية والسياسية وكأنها مشروطة باغتراب وترك العالم. وهى أقرب إلى التصوف العقلى أو التصوف الخالص، مثالية وتطهر. غايتها العناية والتدبير على القصد الثانى وكأن الغاية المادية أقل من الغاية فى ذاتها.

ويمكن التحول من الأخلاق الالهية إلى الأخلاق الإنسانية اتساقا مع روح العصر وكشفا لغاية الوحى، وتحقيقاً للقصد الالهى (١). بعد ذلك يمكن التحول من الإنسان العام إلى الإنسان الخاص، ومن الإنسان المثالى إلى الإنسان فى سياقه الاجتماعى، ومن الكمال النظرى الأول، العلم بأمور الموجودات على الترتيب الالهى إلى الكمال النظرى الثانى، العلم بالأوضاع الاجتماعية على الوضع الإنسانى (٢).

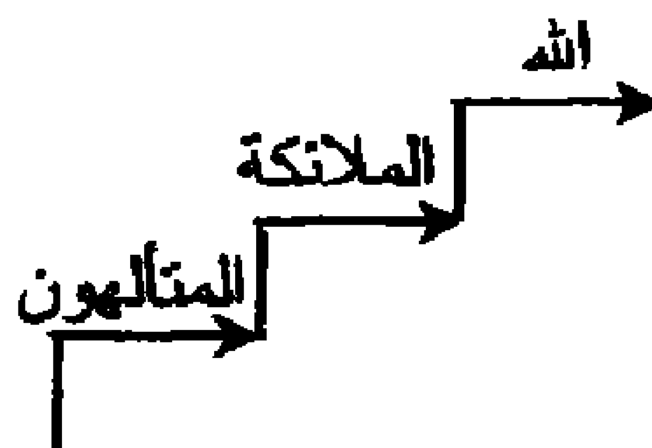
أ- **أخلاق الملائكة**. وتبدو أخلاق الملائكة نموذجاً للخلاق الالهية وأخلاق المتألهين، معياراً للأخلاق، ورمزاً لعالم القيمة. وبالرغم من تفاوتهم فى المراتب، يصل المتألهون إلى درجة الملائكة (٣). والكل سعداء فى سعادة تامة وعلى مستوى المطلق لا فرق بين الوافد والموروث، بين أرسطو الذى يتحدث عن الله والملائكة والقرآن. فالله

---

(١) وقد تم تحقيق ذلك القصد فى من العقيدة إلى الثورة".

(٢) وقد قام فيورباخ بذلك من قبل.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٤٠ – ١٤٢.



هو القاسم المشترك بينهما كموضوع، والعقل قاسم مشترك بينهما كذات. وقد استعمل الوافد اللفظ ليس بمعنى المطلق بل مجرد تشبيه.، فمن أحب الله وعاهده كما يتعاهد الأصدقاء أحسن اليه. لذلك جعل الحكيم يفرح بلذة الحكمة دون غيرها. الحكيم السعيد التام الحكمة هو الله ولا يحبه إلا السعيد الحكيم بالحقيقة. فالشبيه يسر بالشبيه. لذلك صارت هذه السعادة أعلى من السعادة الإنسانية مبرأة من القوى النفسانية بل موهبة من الله لمن اصطفى من عباده.

ولا يضاف إلى هذا المعيار الملائكى عالم آخر نسبى، رد الودائع، وعدالة التجار، ونجدة المحتاجين، ونفقات المعوزين، وضبط النفس الشهوية، وفضيلة العفة، والغذاء المكون للاسطقسات الأربعة. ولا يحتاج الأبرار المطهرون إلى الفضائل الأنسية، والملائكة منزهة عنها. والله خير بسيط يدركه العقل الخالص. يتقرب إليه الإنسان ويطلب مرضاته بقدر الكافة، ويتقبل أوامره قد المستطاع. ومن أحب الله على هذا النحو أحب الله حقاً، واستحق لقب خليل الله.

وتظهر أخلاق الملائكة من قسمة قوى النفس الثلاثية، من جانب النفس الناطقة، نفس عالم الملائكة. فالملائكة معيار خلقى للبشر، وكما يظهر فى التعبيرات الشعبية الأدبية والتى تعنى استحسان الكمال الأقصى. والملك الحقيقى ليس الملك فى الدنيا نعيما بل هو ملك الحياة الأبدية سواء كان ذلك اغتربا أو تعويضا أو تمنيا.

وتعبر هذه الأخلاق الملائكية عن الرغبة فى عالم أفضل، وأمل فى معيار واحد عام وشامل للأخلاق. وهو تمنى عن طريق السلب. هو رمز للشئ فى ذاته والتى يبغيها السعيد الكريم. أليس هذا اغتراب وتطهراً وهدما للمجتمع وهو ما ينقده مسكويه نفس بنقده الزهد؟ وهل يفرح الله بالحكيم فى برجه العاجى متأملاً الخير فى ذاته أم بالعامل الذى يكد ويكدح ويسعى فى الأرض دون أن يجف عرقه ويأخذ أجره؟ وهل يعتنى الله بالسعداء أم بالأشقياء؟ أليس هذا قلباً، التفكير فى الله بدلاً من التفكير فى العالم كما هو الحال فى علم الكلام؟ هو إذن مجرد خطاب إنشائى، تشبيه صداقة الإنسان لله بصداقته للآخرين، ثم قلب

الأفقي رأسياً بسبب الاغتراب والضيق واليأس والفشل واستسهال المعارك. وماذا عن لذة الشهادة والعمل والكفاح تنفيذاً للأمر الالهى ﴿يأيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾؟ وتظهر المقولات الإنسانية في وصف الله بالسعيد التام الحكمة والخير مثل علم الكلام وهى ألفاظ خلقية وليست ألفاظاً طبيعية أو من ما بعد الطبيعة. وبعد استعمال المقولات الإنسانية للوصل إلى الله تتم إزاحتها، ويتحول الله إلى شخص، إلى جوهر عقلى خالص بعيداً عن العالم لبعد أن نشأ منه. هل المر مجرد لياقة واستحسان عقلى وذوق وإحسان أم عمل وكفاح وكد وعرق؟ هل هى علاقة خاصة بين الحكيم والله أم علاقة عامة بين الله والأمة والتاريخ؟[1]. ولم الفصل بين المطلق والنسبى؟ هل هو من آثار التنزيه المجرد؟ هنا الحلول أوقع أو التنزيه الحال، التنزيه الفعال.

وتقوم الأخلاق غير الالهية على الخداع والمزايدة لعدم اتخاذ الله والملائكة معياراً للأخلاق يحمى السلوك والأخلاق من النفاق والتستر بالملائكة على أفعال الشياطين أو المزايدة والبحث عن الحد القصى لدرجة الاغتراب والخروج من العالم كلية واسقاطه من الحساب، وهو ميدان العمل الأول وتحقيق الكمال [2].

ولما كانت الموجودات ثلاثة: حيوان إنسان وملاك كانت الطبقات ثلاثاً: دنيا ومتوسطة وعليا. وكان الناس عامة وفقهاء وصوفية [3]. وهذه الأخلاق للراعي والرعية، نموذجاً الشجاعة الحقة قولاً وعملاً، سلوكاً وتجربة، وهى أخلاق البطولة والتضحية [4]. وتظهر الأشعرية كمنة فيها كأساس للتصوف مثل العون والتوفيق والهداية [5].

---

(١) وقد ركز على ذلك للشاعر الفيلسوف محمد اقبال.

(٢) السابق ص ٣٥ – ٣٨.

(٣) الموجود: ملاك / إنسان / حيوان — الناس: صوفية / فقهاء / عامة — الطبقة العلمية: عليا / متوسطة / دنيا

(٤) "ولذلك يجب أن يعظم الشجاع ويشح بنفسه. وحقيق على السلطان خاصة والقيم بأمر الدين والملل أن ينافس فيه ويجل قدره، ويعلى خطره، ويميزه عن سائر من يتشبه به"، السابق ص ٨٩.

(٥) من العقيدة إلى الثورة، جـ٣ العدل، أفعال الشعور الداخلية ص ١٨ – ٧٤.

ب- **العبادة.** والعبادة طريق الوصول إلى الله. وهى ما يجب على الإنسان لخالقه، وسبب الاتصال به. وأشكالها متغيرة طبقاً للزمان والمكان، وهى على أربعة مراتب. الأولى صلوات وصيام، وخدمة هياكل ومصليات وقرابين كما يقنن الفقه. والثانية الاقرار بالربوبية والاعتراف باحسانه وتمجيده بحسب استطاعته كما ينظر المتكلمون، الثالثة التقرب إليه بالاحسان إلى المستحقين بالمواساة والحكمة والموعظة كما يريد علماء الأخلاق. والرابعة التفكر فى الالهيات وزيادة معرفة الله حتى تتكامل الوحدانية الخاصة كما يفعل الحكماء. والخامسة والأخيرة التفرد بها والاختلاف فيها حسب طبقات الناس ومراتبهم فى العلم، وهو الصوفية خاصة الخاصة. وهذا تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد، العقل الذى يكشف هويته مع الطبيعة والوحى.

والحدث من الفلاسفة أيضاً على ثلاث مراتب. الأولى ما يجب له علم الأبدان، الصلاة والصيام والسعى أى الشعائر. والثانية ما يجب له عند مشاركات الناس فى المدن، المعاملات المزارعات والمناكح وتأدية الأمانات والنصيحة والجهاد أى السياسة المدنية. والثالثة ما يجب له على النفوس، الاعتقادات الصحيحة والعلم بتوحيده أى الحكمة والكلام. ما يجب على الحدث من الفلاسفة إذن سياسة الأبدان وسياسة المجتمعات وسياسة الديانات. وهذا أيضاً تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد.

ومقامات الإنسان فى الطريق أربعة. الأول الموقنون وهو العلماء والحكماء. والثانى المحسنون فى العلم والعمل. والثالث الأبرار وهم المصلحون، خلفاء الله فى إصلاح العباد. والرابع الفائزون وهم المخلصون فى المحبة والاتحاد بالله. وإذا ما تحقق الإنسان بهذه المقامات تحققت له أربع خصال: الحرص والنشاط، والعلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، والحياء من الجهل ونقصان العزيمة سبب الاهمال، وأخيراً لزوم الفضائل والترقى فيها بحسب الاستطاعة (١).

---

(١) ما يجب على الإنسان لخالقه السابق ص ١٠٠ - ١٠٢.

لم ينص أرسطو على العبادة تجاه الخالق ولحظ فقط اختلاف النا سفيها تجاه الخالق وتمثلاً للوافد لا تكون همم الإنسان إنسية أو حيوانية بل أن يحيا حياة إلهية. فان الإنسان صغير الجسم عظيم الحكمة شريف العقل. والعقل هو الرئيس. هل هذا هو الوافد التاريخى؟ هل هو أرسطو الأفلاطونى الأفلوطينى؟ هل هو أرسطو الإسلامى المنحول أم قراءة إسلامية لأرسطو؟ إلى هذا الحد كان أرسطو متديناً، رسول هذه الأمة (١).

وبعد الايجاب السلب. ويعجد الاثبات النفى. ولأسباب الانقطاع عن الله أربعة وكلها نتيجة السقوط. الاعراض وما يتبعه من استهانة وزيغ، والحجاب وما يتبعه من استخفاف وهو الدين، والطرد وما يتبعه من سخط ومقت وهو الغشاوة، والخسأة ومت يتبعه من بغض وهو الختم. وهذا تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد معتمداً على مصطلحات الصوفية مما يدل على القرب بين الأخلاق الالهية والتصوف، من الأخلاق إلى التصوف فى الأخلاق، ومن التصوف إلى الأخلاق فى التصوف. التصوف علم لبواطن القلوب فى مرحلته النفسية، وعلم للأخلاق فى مرحلته الأخلاقية.

وشقاء العبد بأربع خلال: الكسل والبطالة وضياع الزمتن وفناء العمر بغير فائدة وهو الزيغ، والغباوة والجهل المتولدان عن ترك النظر ورياضة التنفس بالتعاليم وهو الدين، والوقاحة من اهمال النفس واتباعها الشهوات وهو الغشاوة، والانهماك من الاستمرار فى القبائح وترك الإنابة وهو الختم. وهنا يبدو تنظير الموروث لاكمال تمثل الوافد عن طريق التضاد جمعاً بين مصطلحات التأويل (التصوف) مصطلحات التنزيل (الفقه). بل هى ألفاظ قرآنية وليست فقط شرعية، ونفسية شعورية مثل القلب. لا اختلاف إذن بين الشرائع والحكماء بما فى ذلك الوافد إلا فى الألفاظ والعبارات والاشارات حسب اللغات. بل إن بعض المصطلحات الوافد مثل العاشق والمعشوق، والعلة الأولى، والغاية القصوى يسهل تركيبها وتبادلها مع الموروث (٢).

---

(١) السابق ص ١٤٢ – ١٤٤.

(٢) السابق ص ١٠٢ – ١٠٤..

جـ- المحبة. إذا كان العدل صفة موضوعية فى الكون فان المحبة صفة ذاتية. ولا تتم المحبة إلا بالآراء الصحيحة من العقول السليمة والاعتقادات القوية التى لا تحصل إلا بالديانات التى يقصد بها وجه الله. والفرق بين المحبة والعشق أن العشق إفراط فى المحبة لدرجة العلة. وما أسهل بعد ذلك من الجمع بين تمثل الوافد وتنظير الموروث نظراً للقاسم المشترك بينهما.

والمحبة الالهية وحدها هى الدائمة دون غيرها. وهما لا يجتمعان معا ولا ينحلان معا. بل تثبت الدائمة وتنحل المتغيرة. وهو دليل أشبه بدليل التمانع لاثبات الوحدانية. المحبة الالهية لذة تصير عشقاً تاماً خالصاً مثل الوله. وتحدث إذا صفا الجوهر الالهى الذى فلا الإنسان عن دورته الناشئة من ملابسه الطبيعة وأنواع الشهوات وأصناف محبات الكرامات. فلم ير الخير الأول المحض الذى لا تشوبه مادة فيفيض نوره عليه فيلتذ ويتحد به بعد مفارقته الطبيعية. وهى محبة لا تقبل النقصان، ولا يعترض عليها الملك، ولا تكون إلا بين الأخيار. هذا التدبير الالهى بالسياسة الطبيعية هى سياسة الله التى عاونت الإنسان على إنشاء الولد وجعله السبب الثانى فى إيجاده ونقل صورته الإنسانية له. فالسياسة الالهية أساس السياسة الإنسانية، والصورة الالهية تنعكس فى الصورة الإنسانية من خلال الأعقاب (١).

والمحبة السالبة التى تطرأ عليها الآفات محبة الوالدين، ومحبة التلميذ لمعلمه، ومحبة العبد لخالقه. ومحبة الحكماء أشرف من محبة لوالدين. فالولادة ولادة فكرية (٢). وتقترب محبة الحكماء من محبة الله الأعلى ومن محبة الوالدين الأدنى لأن تربية الوالدين للنفوس مثل تربية الحكماء للأبدان. ومن كان خيراً بالطبع فاضلاً فذلك لمحبة الله له وليس الأمر له بل لله وعنايته. وهو وحده السعيد الكامل المقرب لله. وهذه المحبة لا تطرأ عليها الآفات، ولا تشوبها الانفعالات. ليست محبة اللذة، ولا محبة المنفعة أو الكرامة بل محبة الخير بالذات، المحبة الالهية الباقية. محبة الحكمة والانصراف إلى التصور العقلى،

---

(١) السابق ص ١١٤/١١ - ١١٧/١١٥ - ١١٨/ ١٢٨- ١٢٩/ ١٤٠ - ١٤٣.

(٢) وهو نفس رأى أفلاطون فى "المأدبة" ويرشت فى "دائرة الطباشير القوقازية".

واستعمال الآراء الالهية خاصة بالجز الالهى من الناس لا تعرض لها الآفات. لا تقبل النميمة ولا الشرور لأنها الخير المحض، وسببها الخير الأول الخالى من المادة. وما دام الإنسان يستعمل الأخلاق والفضائل الإنسانية فانها تعوقه عن الخير الأول، والسعادة الالهية هى الأساس. ومن أصل الفضائل بنفسه ثم اشتغل عنها بالفضيلة الالهية فقد اشتغل بذاته ونجا من مجاهدات الطبيعة وآلامها، من مجاهدات النفس وقواها، وصار مع الأرواح الطيبة، واختلط بالملائكة المقربين. فاذا انتقل من وجوده الأول إلى الثانى حصل على النعيم والسرور الأبدى.

واضح من الأخلاق الدينية أو الالهية أنها بعيدة عن الأخلاق الاجتماعية ومتجهة نحو نوع من الاغتراب الصوفى. ولماذا لا تقبل المحبة الالهية النقصان وهى مشروطة بالعمل الصالح؟ لو كانت مطلقة من طرف واحد لكانت صوفية أو يهودية. هو تصور متطهر للمحبة لا تكون خالصة إلا اغترابا أو فى أكثر الأحوال خلطاً أو تبريراً أو نفاقا. ومن ثم تفسد المحبة الالهية بالتبرير وبالتغطية والتعمية والتستر وبالازدواجية والنفاق.

محبة الخيار هى المحبة الخالصة لا لذة خارجية، ولا لنفع، ولا لعرض، محبة الجوهر، قصدا لخير والتماسا لفضيلة. هى المحبة المجردة. وهى غير محبة السلاطين، ومحبة الولد للوالد لأن الله خلق والوالد ربى، لا محبة الاخوة لأنهم جميعا من مصدر واحد. لم يوص الدين بمحبة الوالد للعشير، الصديق للسلطان، والوالد للرئيس الأجنبى. والحقيقة أنها كلها ليست طبيعية خاصة محبة الرجل للرئيس الأجنبى. فالطبيعى كراهته للتحرر منه.

والمحبة مشروطة بالكرامة وليس غير مشروطة كما هو الحال عند الصوفية بين الشيخ والمريد أو بين الله والإنسان. المحبة علاقة متبادلة، بين المحبة والكرامة، بين الحب والعدل أو بين المحبة والصداقة. المحبة متبادلة بين طرفين وليست من طرف واحد على عكس الصوفى أو اليهودى، محبة الله للشعب المختار ومحبة المسيح للجار دون انتظار مقابل. وهناك محبة تطرأ عليها الآفات. ومن أجلها يقترب الأخيار ويبتعد

الأشرار. وقد أمرت الشريعة بمحبة الله مثل إبراهيم الخليل [1]. ومع ذلك العاقل يريد الخير لذاته، ويعامل غيره كما يعامل نفسه.

واضح أن المحبة على هذا النحو فضيلة تطهرية، إغتراب وتطهر أو ترك الأقل لأخذ الأعظم. لها جوانبها الطبيعة والاجتماعية، الرياضية والصوفية ولكن الواقع يقدم نموذج قابيل وهابيل، ويوسف وإخوته بالرغم من محبة الأخوة. وإذا كان الأخيار أيضاً يقتربون من الخير والأشرار يبتعدون عنه بفعل المحبة كان الأشرار أيضاً يقتربون من الشرير ويبتعد عنه الأخيار لدوافع أخرى. والمحبة مثل الصداقة بداية التحول من الأخلاق النفسية إلى الأخلاق الاجتماعية لأنها تتعلق بصلة الفرد بالآخر، الحبيب ولصديق. فهل إذا صلحت المحبة الفردية قوى الترابط الاجتماعي؟

د - **الصداقة والقناعة.** والمحبة أساس الصداقة. والصداقة أحد جوانب المحبة. علاقة المحبة بالصداقة مثل علاقة العام بالخاص. الكلى بالجزئى. فكل محبة صداقة، وليست كل صداقة محبة. المحبة طريق إلى التوحيد أى تحويل الكثرة إلى وحدة. وكلاهما فى المجتمع، ليلتذ الحكيم أكثر مما يسعد المجتمع، قيمة صوفية، حب الله، أكثر منها قيمة اجتماعية، التضامن الاجتماعى. المحبة وسط بين الصداقة والعشق، بين التفريط والافراط.

وأنواع الاتحاد أربعة، بنية محكمة، موضوعان واحتمالان. ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً مثل اللذة، ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً مثل الخير، ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً مثل المنافع، وأخيراً ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً مثل الخير. ومقاصد الناس إما اللذة أو النافع أو ما يتركب منهما أو الخير الخالص، وكل منهلا إرادية وعن روية أو مجازية ومكافأة [2].

وما بين الحيوانات ألفة لا محبة. وفى الجماد ميل طبيعى أو منافرة ومشاكلة حسب الأمزجة، حسب التأليف والنسب التأليفية أو العددية أو المساحية طبقاً للنسب وإلا حدثت منافرة. والخواص أفعال بديعى تسمى أسرار الطبائع. وهى أشرف النسب. وهى

---

(١) السابق ص ١١٩ - ١٢١/ ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) السابق ص ١١١- ١٤٤/ ١١٧ - ١١٩.

موجودة فى علم صناعة الأرثماطيقى وصناعة التأليف. وقد تكون الأمزجة خفية. سببها الأنس من الإنسان وليس من النسيان. فالأنس طبيعى فى الإنسان.

والمحبة على أنواع. اللذة المشتركة بين الرجل والمرأة سببها اللذة أو المنافع المشتركة. والحبة اللوامة التى يشتكى فيه العاشق من المعشوق وهو يتظلم منه وهو ظالم لتعجله بلذة النظر. وهى أيضاً بين الرئيس المرؤوس، ولاولى والمملوك، والسيد والعبد. وتحدث الملامات لأن كل واحد يتوقع عند الآخر ما لا يجده. وتزول بالعدالة والرضا. واللوامة لفظ موروث.

والسؤال هو: هل فى الجماد محبة إلا إسقاطاً كما يقال على التأليف والتركيب فى المغناطيس أو التفاعلات الكيميائية؟ هل هناك سر فى العلم يدرس أسرار الأمزجة فى الطبائع؟ وهل فى الأخلاق الصوفية صلاح البشر مثل المحبة والصداقة؟ وهل يصلح حال المدينة بالمحبة أم أن ذلك يكون تعمية على الأوضاع السياسية والاجتماعية؟ والعلاقة الطبيعية بين الظالم والمظلوم، والقاهر والمقهور والغنى والفقير هى علاقة صراع وليست علاقة محبة.

والصداقة قد تأتى بسرعة إلا بين الأصدقاء الحقيقيين. الصديق هو هو إلى أنه غيره بالشخص مما يدل على أن الصداقة وحدة بين الصديقين. وهناك صلة بين الصداقة والسعادة. فالسعيد من اكتسب الأصدقاء. والصداقة بين الأحداث للذة، وبين المشايخ للمنفعة. وتظل باقية طالما بقيت المنافع، وبين الأخيار من أجل الخير، ويبرز موضوع الصداقة والسياسة. هل يساعد الأصدقاء السلطان، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر دون ذكر للمؤسسات حتى يتحول النصح إلى تشريعات وقوانين مثل الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية دون أن يبقى عملاً فردياً أخلاقياً؟ فالصديق بهذا المعنى شريك فى السلطة وكأن السلطة مجموع من الأصدقاء يتناصحون فيما بينهم مع إظهار الاحترام للسلطان. الأصدقاء يساعدون السلطان فى تدبير شؤون الرعية أعواناً أم عيوناً[1]. ومع ذلك من أراد الترأس فقط يفرط فى المودة. ويفصل مسكويه الصلة بين

---

(١) "ولا تكن بالمستحقر لأيادى الاخوان واحسان السلطان" السابق ص ١٣٢.

الصداقة والسلطان. وهو موضع يعبر عن البيئة الإسلامية ونظم الحكم وعاداته القديمة. فالصداقة نعمة عظيمة. والصديق خلو من السلطان، وأعظم نعمه وبيده السلطان. فالصديق هو الذى يبصر بأمور الرعية. هو أذناه وعيناه وقلبه. إن كان السلطان محباً للرياسة والغلبة والترؤس والتفريط لا ينصف فى المودة ولا يقابل الصداقة بصدقة بل يتعالى ويصاب بالخيلاء والاستهانة بالأصدقاء والترفع عليهم فتتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء واحتقار للغير. وإذا بلغ الصديق مرتبة السلطان فليغمس إخوانه فيها دون امتنان وتطاول. ويدخل أهل النميمة على الملوك فى صورة الناصحين حتى يفسدوا نيتهم على الوزراء المجتهدين فى تثبيت الملك إلى أن يغضبوا عليهم فيبطشون بهم وهم لا يستحقون إلا الكرامة والاحسان، وهؤلاء أصدقاء السوء منصبون الدسائس فى البلاط تعبيراً عن الواقع السياسى عند القدماء. وقد يكون فى ذلك تضارب بين السعادة والخير فى ذاتهما والنسبة الرياضية من ناحية وتأديب الأحداث ونصائح الملوك من ناحية أخرى [(١)].

ويضع مسكويه مقاييس عشرة لاختيار الصديق، صباه، وسيرته، وميوله، وطباعه[(٢)]. ثم يفصل آداب الصداقة فى أطول الفقرات. ومعظمها آداب اجتماعية مثل البشاشة، والحذر، والكرم، وعدم الترخص، وعدم النميمة، وعدم فساد المحبة الالهية [(٣)]. وهى مجرد إحصاء نصائح دون تحليل المواقف مع ضرب المثل بسلوك الحيوان كاخلاق طبيعية. والبعض منها يمكن الاستدراك حوله. والبعض الآخر مثل النفاق والازدواجية

---

(١) السابق ص ١١٣- ١١٥/ ١٢٤- ١٢٥/ ١٣٥.

(٢) كيف يختار الصديق: صباه مع والديه وإخوته وعشيرته، سيرته مع أصدقائه، سيرته مع من يحب شكره،و ميله إلى الراحة وتباطؤه عن الحركة، محبة للذهب والفضة، محبته للرياسة، الاستهزاء بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحك، عدم كثرة الأصدقاء، عدم تتبع صغار عيوبه، الحذر من عداوة الصديق والاستشهاد بالشعر، السابق ص ١٣١ – ١٣٣.

(٣) آداب الصداقة: كثرة مراعاته فى دقة الرخاء بالبشاشة دون ملق، ومشاركته فى السراء والضراء، والتقرب لمن ينبغى، والمداومة على الصداقة، وحذر المراء مع الصديق، وعدم البخل على الصديق بالعلم أو الآداب لقبحها أو لقلتها أو أنانية أو حسداً أو منع الكذب، وعدم الترخص مع الأصدقاء لدرجة ذكر الأشياء فى النفس وعدم التبسط، وعدم النميمة والايقاع بين الملك ووزارته، وعدم فساد المحبة الالهية، السابق ص ١٣٣ – ١٤٠.

والخيانة غير مذكورة. قليل منها له أسس دينية مثل شكر النعم والحذر من المرء والألفة التى دعت إليها الشريعة.

وبالرغم من أن القناعة ملحقة بالزهد عند الصوفية إلا أنها قرينة بالصداقة عند مسكويه. هى إمضاء مشيئة الله وإتمام سياسته، واستخدام النفس الناطقة لذلك دون غيرها وألا تجاوز حدودها. ولا أعدل ولا أشرف من تدبيره وتقديره وتربيته. وكل من غيرها خالفه فقد جار [1]. فمن وجد الكفاية والقصد من السعادة الخارجية لا يشتغل بفضول العيش فانه بلا نهاية ومن طلبها فانه يهلك [2]. الغرض منها مداواة الآلام والوقاية منها وليس التمتع وطلب اللذة، ومعالجة الجوع والعطش، وهما عرضان مؤلمان صادان. ليس القصد منها لذة البدن بل صحته. فطلب العلاج باللذة لا يؤدى إلى الصحة بل تغنى اللذة. ومن ليس له كفاية وسعد فى تحصيلها فانه يكون بالقصد وعلى قدر الحاجة دون السعى الخبيث والعرض الشديد والتعرض لقبيح المكاسب أو ضروب المهالك. والعاقل المحب لنفسه والساعي لخلاصها مكن آلامها ونجاتها من مهالكها تصفح أمراض النفوس ومداواتها وعلاجها الراغبة فى الله، والتوفيق بعد الاجتهاد [3].

القناعة بهذا المعنى أقرب إلى التسليم بالقضاء، والاستسلام للقدر. كيف يمكن فى هذه الحالة إذن أن تنشأ المعارضة وتقوم الثورة مطالبة الفقراء بحقوقهم فى أموال الأغنياء إذا كانت مخالفة لتقدير الله وظلماً له؟ ولماذا النفور من إشباع الحاجات باسم الله والضروريات أحد مقاصد الشريعة؟ إن القناعة موضوع صوفى من موضوعات "الرسالة القشيرية" تدل على اغتراب وعجز وحرمان وتعوبض وتشير إلى ما سماه بلغة العصر "أفيون الشعوب".

٤- **الأخلاق الشرعية**. وفى الأخلاق الشرعية يجتمع الوافد والموروث، أرسطو والقرآن. الشريعة لفظ إسلامى للتعبير عن القانون بدلاً من اللفظ المعرب ناموس الذى يبدو

---

(١) "وكل من خالفه، وعدل عنه فهو أعظم جائر على ذاته وأكبر ظالم لنفسه، السابق ص ١٥٣.

(٢) وذلك مثل قول غاندى: فى العلام ما يكفى لكل الناس. وما فى كل العالم ما لا يكفى لطمع إنسان واحد.

(٣) مسكويه: تهذيب النفس ص ١٥١ – ١٥٣/ ١٨٣.

أنه كان موجوداً قبل عصر الترجمة كالألفاظ الفارسية المستعملة فى القرآن. وربما كان هناك مصدر واحد للغات شبة الجزيرة العربية ولامتدادها شمالاً فى صحراء الشام وما بين الوافدين. فقد كانت منطقة تداخل بين اللغات الهندية الأوروبية واللغات السامية. الاستبدال اللغوى أحد مظاهر التشكل الكاذب المعكوس أى التعبير عن اللفظ اليونانى بلفظ إسلامى، وللتعبير عن الناموس بالشريعة دون المضمون الإسلامى. فأرسطو محمد اليونان، ومحمد أرسطو المسلمين. ومن السهولة تركيب أرسطو على الشريعة لأنهما بنيتان متشابهتان ينتهيان إلى نفس الشئ. فنص أرسطو به "الله تبارك وتعالى"، مصدر الناموس الأكبر.

يدخل أرسطو بعد عرض مسكويه استشهاداً به. أرسطو هو الشارح ومسكويه هو النص. وإذا ظهر أرسطو قبل مسكويه فلتمثل الوافد. التشكل الصاق صراحة فى شرح مسكويه لعبارة أرسطو. ومعنى الناموس فى لغته السياسة والتدبير أى إكمال أرسطو وعدله وتصحيحه. والتشكل الكاذب استعمال اللفظ اليونانى للتعبير به عن مضمون اسلامى مثل العقل الفعال، والعلة الأولى، والمحرك الأول. والتشكل الصادق استعمال اللفظ الإسلامى للتعبير عن مضمون يونانى مثل الشريعة بدل الناموس.

أرسطو متفق مع العقل والطبيعة والوحى وكأنه مسكويه. ذكره مسكويه من قبيل الاعتراف بفضل السابقين كاعتراف الإسلام بالمسيحية واليهودية السابقتين عليه وإن كانت له شريعته الخاصة فهى متصلة بباقى الشرائع كاتصال الشرعة الإسلامية بالشرائع السابقة عليه. أسس الشريعة واحدة، العقل والطبيعة سواء كان مصدرهما واحد فى الوحى أو فى التاريخ [1].

ولما كانت الشريعة تقدر الأفعال الارادية التى تقع بالروية وبالوضع الالهى صار المتمسك فى معاملاته عدلاً والمخلف لها جائراً نظراً لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. العدالة تسمى التمسك بالشريعة هيئة نفسانية ينقاد لها الإنسان طوعاً ولا يضادها. فاذا تعود الإنسان أن تكون سيرته فاضلة ولم يقدم على شئ من الأفعال إلا بعد مطابقتها للعقل

---

(١) استعمل مسكويه نصوص جيدة من أرسطو للتعبير عن الآخر المشابه كما فعلت أنا مع إسبينوزا أو فيورباخ والتأليف غير المباشر واستعمال الفلسفة الغربية ما استعمل القدماء الفلسفة اليونانية.

الصريح ومراعاة الشريعة القديمة كانت أفعاله كلها عادلة نظراً لتطابق الادارة والعقل والشريعة. فالسعيد هو من اتفق فى صباه على أن يأتى بالشريعة ويستسلم لها حتى يشب ويعقل ويعرف الأسباب والعلل والحكة فوقع التطابق فى نفسه بين الشريعة والعقل والطبيعة مثل وجود اليقين عند حى بن يقظان [1].

والشريعة تأمر بالعدل على نحو كلى. وعلى الإنسان أن يجتهد فى تطبيقه فى الجزيئات كما هو الحال فى القياس الشرعى. وينقسم الجور ثلاثة أقسام: غصب الأموال وعدم الاكتساب والعمل، وهو الجور الاقتصادى، وعدم قبول رأى الحاكم وهو الجور السياسى، وعدم قبول الشريعة وهو الجور الأعظم، الجور الدينى. ويعنى عدم قبول رأى الحاكم أى الخلاف فى الرأى بين الحاكم والمحكوم وتسلط كل منهما على الآخر.

وبعض الناس أخيار بالطبع. بعضهم بالشرع، وبعضهم بالتعليم أى بالطبيعة والوحى والعقل، الشريعة مثل الماء للانسان. ومن لا ينقاد لها يشرق ويهلك. ويكون الاكراه إما بالتأديب الشرعى أو التعليم الحكمى. والثانى أفضل لأن الوراثة، الإنسان منذ مولده، خارج التعليم والاجتهاد [2]. فالشريعة لا تعنى فقط القانون بل التربية. والتربية مهمة الشرائع. الشريعة هى التى تقوّم الأحداث، وتعود الأفعال الحسنة وتهيئ النفوس لقبول الحكمة، وطلب الفضائل وبلوغ السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس السليم. وبعد التعود يمكن المعرفة بالبرهان ما تعلمه الصبية تقليداً. البرهان بعد التقليد وليس قبله، كالعقل بعد الايمان، والحب بعد الزواج، والعمل بعد النظر.

وتتحول الشريعة إلى التربية على مراحل. الأولى التربية على أدب الشريعة والأخذ بوظائفها وشرائعها. والثانية الأخلاق تأكيد للشريعة والوحى، فالوحى أخلاق، والأخلاق برهان عملى. والثالثة الحساب والهندسة لصدق البرهان. والرابعة تمام ذلك بمن من الله وموهبة منه. والخامسة القارئ الغائب. فالفكر مشروع نظرى وعملى مشترك.

ويمكن التربية على أخلاق الشريعة. فقد قامت الشريعة القديمة ليس على المراء.

---

(١) السابق ص ١٠٣- ١٠٨/ ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) السابق ص ١٢/ ٢٠/ ٢٧ - ٢٩/ ٣٥/ ٥٢/ ١٠٩ - ١١١/ ١١٦/ ١٤١ / ١٤٦.

كما حثت الشريعة على المحبة والتقرب إلى الله طاعة كما فعل ابراهيم الخليل. والشريعة تأمر بالعدالة على نحو كلى كما هو الحال فى الأصول. الواجب هو العدل، والندب هو الحرمة (التفضل واللطف)، الواجب فى الكل، والفاضل فى الجزء، محاولة للجمع بين العدل والرحمة بين المعتزلة والأشاعرة. فقراءة النص تحتاج إلى معرفة شاملة بالحضارة وعلومها حتى يمكن معرفة بنيتها ومحاورها التى تتخلل العلوم عرضاً. واللذة التى تطلبها الشريعة هى اللذة المعتدلة العاقلة دون إسراف أو تقتير، المزاج المستعذب، الحديث المستطاب، الفاكهة المحبوبة. ومن الشرائع الصادقة سياسة الله فى خلقه، والتربية على الدين من أجل الجمع بين الدين والدنيا.

والعبادة أحد الفضائل الفرعية تحت العدالة. ويمكن تفسير الشعائر أخلاقياً واجتماعياً. فالصلاة خمس مرات فى اليوم. والجماعة أفضل من الفرد، ومرة كل أسبوع لتأكيد دور الجماعة فى صلاة الجمعة، ومرتين فى العام فى صلاة العيدين، ومرة كل سنة فى جماهير الأمة فى الحج. وذلك من أجل تربية الأمة على الأنس والمحبة والخير والسعادة. فالشريعة تعطى العادات الجميلة لأن الجمال والخير والحق واحد.

وتتم التربية عن طريق الدين بما فى ذلك استعمال الضرب إذا دعت الحاجة أو الاكتفاء بالتوبيخ. فالتأديب نافع ومؤثر فى الأحداث والصبيان. وقد يكون العقاب ذاتياً، معاقبة النفس بصوم أكثر وبصلاة أكثر. فاذا ما بادر إلى طعام ضار أو حمية استشعرها أو فاكهة محرمة عاقب نفسه بصوم. ومن شعر بالكسل أو التوانى فى المصلحة فالعقاب بالصلاة والمشقة. والحقيقة أن الغاية من الشريعة ليست العقوبة وإلا صار العبد كأجر السوء لا يسير إلا بالعصا. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء. أخلاق للطبيعة والعقل والارادة والروية للخاصة، وأخلاق المنفعة وتحقيق المصالح للعامة. ويستطيع الحكيم الوصول إلى غايات الشريعة بوسائل أخرى [1].

الأخلاق الشرعية هى جزء من الأخلاق الالهية. وكلاهما أخلاق وتربية يعتمدان على العقل والطبيعة اكمالاً للأخلاق الوافدة وتنظيرا للأخلاق الموروثة، وجمعاً بين النظر والعمل فى حضارة واحدة شاملة تعبر عن الإنسانية كلها.

---

(١) السابق ص ٢٨ – ٢٩/ ١٥٤.

الفصـــل الثانى

الاجتماع والسياسة

أولاً: من الأخلاق إلى الاجتماع:

إذا كانت الحكمة العملية تنقسم إلى أخلاق واجتماع وسياسة عند القدماء فانه لا يوجد حد فاصل بينها. هناك الأخلاق الاجتماعية، علاقة الفرد بالآخرين، والأخلاق الدينية، علاقة الفرد بالله، الآخر المطلق. ثم تنحسر الأخلاق الاجتماعية تدريجياً من أجل تأسيس علم الاجتماع الخالص أو العلم المدنى كما يقول الفارابى فى تقسيم أنواع المدن وكما يبين ابن سينا فى العلاقة بين النبوة والمجتمع. وقد يتساءل البعض: ما سبب اهتمام الفارابى بالإنسان والأخلاق والاجتماع والسياسة حتى لو تحدث عن الإنسان ابتداء من النفس الإنسانية والأخلاق تحت تأثير الأجسام السماوية، مزاج شخصى يرتبط باشراقيات النفس أم ظروف اجتماعية وهو رجل بلاط، أم مصادرات وقراءات وهو رجل منطقى أو أغراض ومشاريع للأمة لتحويل دولة بنى حمدان إلى نموذج للأمة كلها؟

وبالرغم من أهمية التطور التاريخى فى كل موضوع خاصة من المشرق عند الرازى والفارابى وابن سينا إلى المغرب عند ابن باجه وابن طفيل وابن رشد إلا أن له بنية واحدة ساهم فيها كل حكيم، وركز على أحد جوانبه. ركز الفارابى على الأخلاق الاجتماعية والعلم المدنى وأنواع المدن. بينما ركز الرازى وابن سينا وابن باجه على النبوة ودورها فى المجتمع أى على السياسة والرياسة والإمامة.

وفى "إحصاء العلوم" للفارابى يظهر العلم المدنى بعد الإلهيات كما تظهر الإلهيات بعد العلم المدنى ثم يعود العلم المدنى للظهور بعد الإلهيات من أجل تكوين علم شامل يكون تنظيرا للموروث. فهل يجد العلم المدنى كماله فى الإلهيات أم تجده الإلهيات كمالها في العلم المدنى؟ أم أن العلم المدنى أصل والإلهيات فرع؟ السياسة أصل والدين فرع. فى "آراء أهل المدينة الفاضلة" تبدأ الإلهيات كأصل ويظهر العلم المدنى كفرع، وفى "إحصاء

العلوم" الإلهيات والطبيعيات علم واحد، وعلم الكلام والفقه والعلم المدنى أى العقيدة والشريعة علم واحد.

والقسم الرابع من رسائل إخوان الصفا "العلوم الناموسية الالهية والشرعية" يتعلق بالناموس أى بالقانون. وهو نوعان إلهى وشرعى، أخلاقى واجتماعى. يتراوح بين الأخلاق الفردية الدينية والأخلاق القانونية الاجتماعية (١).

والقسمة القديمة للحكمة العملية الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. وهى فى الحقيقة متداخلة فيما بينها. فهناك الأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية، والأخلاق الاقتصادية. وكلها تقوم على تحليل المجتمع. ومن ثم يبدو الاجتماع قاسما مشتركاً بين علوم الحكمة العملية، الأخلاق الاجتماعية، والاجتماع السياسى، والاقتصاد السياسى. لذلك ضم كله فى الاجتماع والسياسة أى بمصطلحات العصر علم الاجتماع السياسى، من أجل إفساح المجال فى القسم الثالث لعلم التاريخ، إضافة من المحدثين على القدماء.

١- **الأخلاق الاجتماعية.** وتدل على انبثاق الاجتماع من الأخلاق كما انبثقت الأخلاق من الدين. وتكون إما خرافية تعتمد على الطوالع والبروج وإما دينية فى علاقة الفرد بالله كنموذج لعلاقته بنفسه وبالآخرين، الرئيس أو المرؤوس أو الند وإما عقلية خالصة فى قوى الإنسان العقلية والارادية.

أ- **أخلاق السحر.** ويبدأ التحول من الأخلاق إلى الاجتماع عند إخوان الصفا فى "رسالة السحر" التى تبين أثر الكواكب والطوالع والأفلاك فى سلوك الأفراد والجماعات ابتداء من إشباع الحاجات الأساسية، الطعام والشراب والنكاح والحاجات الاجتماعية، الزيارة والحمل والغياب وحماية الملكية والحاجات السياسية للأمن فى وقت الحرب

---

(١) الرسائل جـ٤/١/٤٨١-٤٨٦. والرسائل أشبه بقضايا معاصرة، فلسفة للجميع وليست مهنية متخصصة. وابن سينا هو الذى أعطاها درجة عالية من الصورية لتغطيتها.

والحاجات الدينية فى معرفة الرسول والكتاب وصدق الأخبار [1]. إذ تتحكم الطوالع فى كل مظاهر النشاط الانسانى الضرورى والاجتماعى، تحكم السماء فى الأرض وكأن الإنسان لا اختيار ولا فعل إرادى له. وكلها أفعال إشباع حاجات أساسية دون ثورة أو غضب أو تمرد أو اعتراض من العبيد أو الأحرار، أشبه بعالم "ألف ليلة وليلة"، الحكم والدين والجنس والسلطان.

والحقيقة أن علم الفلك علم رياضى فى حين أن علم أحكام النجوم خرافة. يكشف عن هموم المجتمع وقضاياه وأوضاعه مثل أهمية السرقة فى مجتمع رأسمالى.

ب- **الأخلاق الطبقية**. وتحليل قوى النفس هو أساس الأخلاق الطبقية. فلكل إنسان قوتان عند الفارابى: بهيمية وناطقة. ولكل واحد منها إرادة واختيار وهو كالواقف بينهما. ولكل واحدة نزاع غالب. نزاع البهيمية نحو مصادقة اللذات العاجلة الشهوانية. ونزاع المنطقية نحو الأمور المحمودة العواقب مثل العلوم والأفعال الفاضلة. ولا يكتفى الفارابى ببيان بنية قوى النفس بل يفسر تاريخها. إذ تنشأ القوة البهيمية أولاً قبل بزوغ العقل والقوة الناطقية فكانت الأغلب ، والحاجة إلى الاستعداد لها أشد. والفضيلة فى يقظة القوة الناطقة ومغالبة البهيمية. وكل إنسان يلقى أمرا محموداً وآخر مذموماً له فى كل منها فائدة إما احتيالا وتمسكا بالأمر المحمود أو مجادلة للتمسك به قدر الطاقة أو أن يحسن الأمر عند نفسه وينبهها على فضله. هناك إذن ثلاث درجات للتمسك **بالأمر المحمود التحايل** أو الطاقة أو الطبيعة. أفضلها الطبيعة. وأقلها قيمة التحايل، وأوسطها إفراغ الوسع وبذل المجهود. وهناك ثلاث درجات أيضاً لتجنب الأمر المذموم: الاجتهاد، والمبالغة فى نفيه عن النفس، والعزم على التخلص منهو وعقد النية على عدم العودة إلى مثله، ارتقاء من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، من بذل الجهد فى حده الأدنى إلى حده الأعلى إلى عقد

(1) هى حاجات تسع: ١- الطعام والشراب والنساء ومظاهر الدنيا وملذاتها. وهى صفات الجلساء. ٢- زيارة القوم والمبيت عندهم وما ينتج عن ذلك من فحش! ٣- الحمل والولادة لطفل واحد أو توأم. ٤- معرفة حياة الغائب ومرضه وموته. ٥- السرقة. ٦- معرفة الحرب فى أوقاتها. ٧- الرسول. ٨- معرفة ما فى الكتاب قبل أن تفض أختامه. ٩- صدق الأخبار وكذبها، الرسائل جـ٤/١١/٣٥-٤٠٦.

العزم والنية على تجنبه بالإرادة الدائمة وليس بالفعل الوقتى.

ثم يفصل الفارابى القوة الناطقة فى جودة التمييز وهو اسم آخر للروية أو العقل وهى نوعان: علم دون فعل مثل علوم التوحيد والطبيعة، وعلم وفعل مثل الطب والأخلاق. والفلسفة نفسها نظر، معرفة الموجودات خارج الفعل النافع، مثل علم التعاليم، العدد والهندسة والمناظر، والعلم الطبيعى والعلم الالهى، وعمل فى تحصيل المنافع الفردية فى الأخلاق والاجتماعية فى السياسة. ثم يتم استنباط الطبقات الاجتماعية من أنواع التعقل. وهى ثلاثة: الأول جودة الروية فيما هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش ونيل الخيرات الإنسانية مثل اليسار والجلالة. والثانى التعقل المدنى وهى جودة الروية لتدبير أمور المدينة. والثالث التعقل المنزلى وهى جودة الروية لتدبير أمور المنزل. ومن ثم يقتضى التعقل تأسيس ثلاثة علوم: الأخلاق، والاجتماع، وتدبير المنزل.[١].

كما يتم استنباط الصنائع من الصلة بين العلم والعمل. فهناك صنائع تقوم على العلم دون العمل، وأخرى تقوم على العمل والعلم.وهى نوعان السير الجميلة والمدن أى حياة الأفراد. وحياة المجتمعات وما ينفع المدن حرفها: الصناعة والفلاحة والتجارة والطب. فالأخلاق الطبقية تعنى الأخلاق الحرفية والمهنية.الطبقة هى الحرفة أو المهنة التى قد تؤدى على نحو غير مباشر إلى الطبقة بالمعنى الاقتصادى. وتهدف الصنائع إلى تحصيل النافع ونيل الجميل لأن المقصود الانسانى يهدف إلى اللذيذ أو النافع أو الجميل. وقد تكون فى المشهور أو فى الملة أو فى الحقيقة. والحقيقة أعلى من الملة. والملة اعلى من المشهور. المشهور ظاهر يختلف عن الحقيقة. والملل متعددة أما الحقيقة فواحدة.

واستنباط العلم المدنى من قوى النفس صورى خالص لا ينطبق على العلوم. فى حين أن التوحيد ليس علماً نظرياً خالصاً بل هو علم وعمل. فالعلم بأن العالم محدث وأن الله واحد والعلم بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة ليست فقط علوماً نظرية بل هى

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص٥٧ – ٥٨ الفقرة ٤٢.

أسس نظرية للعمل سواء فى العلم الانسانى، الذاتية، أو العلم الطبيعى، العلية للسيطرة على قوانين الطبيعة. وإذا كانت الفلسفة طريقاً للسعادة فإنها لا تعنى فقط مجرد الفعل التأملى بل الأخلاق العملية.

ليس الطب وحده هو نموذج العلم النظرى العملى بل كل العلوم العملية كذلك مثل الفلاحة والتجارة. يظهر نموذج الطب لأنه علم صحة الأبدان كما أن الحكمة علم صحة النفوس من أجل تحقيق الكمال الانسانى. صحة الأبدان مثل صحة المدن، ومرض الأبدان مثل مرض المدن. فالطب مقياس الأخلاق والاجتماع فى آن واحد ربما تنظيراً للموروث فى تشبية الأمة بالجسد الواحد. وكما يستخرج الطبيب المتوسط المعتدل فى الأغذية والأدوية فكذلك مدير المدن يستخرج ويستنبط المتوسط والمعتدل فى الأخلاق والأفعال. صناعة الطب مثل الصناعة المدنية. ولا تذكر الصناعة. كما يعطى نموذج العلم والعمل البر بالوالدين، قبح الخيانة، جمال العدل. وهى أشياء تعرف بالذوق الأخلاقى وليس النضال أو التحرر أو الثورة وهى من قيم العصر (١).

أما اللذيذ والنافع والجميل فهى مقصود إنسانى من قيم الطبقة العليا. أما الطبقة الدنيا فمقصودها إشباع الحاجات الأساسية. فالجائع والعطش والعارى لا يتذوق الجميل. واالمقصود فى هذا العصر هو التحرر ضد الاحتلال، والحرية ضد القهر، والعدالة ضد الفقر، والوحدة ضد التجزئة، والتنمية ضد التخلف، والهوية ضد الاغتراب، والالتزام والمبادرة التاريخية ضد اللامبالاة وضياع الولاء. أما السيرة الجميلة فهى القدوة التقليدية القديمة أو سيرة الأبطال الوطنيين المحدثين، والانسان قدوة نفسه ويعتبر بسيرة الفضلاء الأقدمين كوعى تاريخى بمسار الشعوب.

ولما كان الإنسان لا يقدر على بلوغ الكمال بمفرده دون باقى الناس نشأة العلم المدنى بعد العلم الانسانى. موضوع العلم الانسانى الأخلاقى الفردية، وموضوع العلم المدنى السياسة الاجتماعية. وهو ما يتفق مع التصور القديم أن المجتمع هو مجموع

---

(١) السابق: ص ٢١/٥٦، (الفقرات ١٥-٢١/١٦).

الافراد دون أن تكون للظواهر الاجتماعية كيانات مستقلة. وينتقل الفارابى من الفرد إلى الجماعة، ومن الأخلاق إلى السياسة وكأنه فى نفس العلم، تواصلا لا انقطاعا.

ومن المحتمل وجود معقولات مفارقة للأشياء الطبيعية. أما الأشياء الإنسانية الارادية فمعقولاتها مقترنة بها، مفارقة فى الطبيعة وحلول فى الإنسان، ولا تعلم الأمور الارادية مسبقاً قبل الفعل على عكس الأمور الطبيعة. العلم الانسانى علم بعدى بالضرورة نظراً لارتباط الارادة بالحرية. فالأفعال نوعان طبيعية وارادية. الأولى ضرورية. والثانية حرة.

وليست العوائق أمام الارادة الإنسانية من الأمور الطبيعية خارج دائرة الحرية الإنسانية بل صراع الارادة مع إرادات الآخرين ومن ثم لزم العلم المدنى لصياغة إرادة اجتماعية كلية [1].المقولات والكليات لا تتبدل بل الأحوال والعوارض والجزئيات. والقوة الفكرية هى التى تستنبط المعقولات وتميزها عن الأعراض. والأعراض والأحوال متبدلة على الإرادة لأنها ليست واحدة بالجنس، تزداد وتنقص، يتركب بعضها من بعض دون الاحاطة بقوانين حركتها. بعضها يخضع لقانون وبعضها لا يخضع لقانون. ما يخضع لقانون يتبدل فى مدة يسيرة لأنه تحت السيطرة، وما لا يخضع لقانون يتبدل فى مدة طويلة لأنه قانون التاريخ الموضوعى خارج السيطرة. القانون يعنى اطراد، والسيطرة فى الأفعال الارادية. أما الأفعال اللاارادية فانها انبثاقية لا تخضع لقانون، تسيرها الطفرة بعد الكمون [2]. الخير ينال بالاختيار والارادة. فى البدأ كانت حرية الارادة واختيار الفعل الأخلاقى ويكون هذا الاختيار إما للخير أو للشر.

والسؤال هو: هل يعطى العلم المدنى معانى ودلالات إنسانية عامة أم يحلل ظواهر اجتماعية موجودة؟ هل المجتمعات معانى أم ظواهر، حقائق أم أشياء، بنى أم تاريخ؟

---

(١) وهى ما سماه الغرب الحديث "العقد الاجتماعى" الذى يمثل المجموع الكلى للارادات الفردية الحرة فى إرادة كلية واحدة شاملة.

(٢) وهذا يشبه ما قاله برجسون فى الدافع الحيوى والطفرة والانبثاق والحرية والتطور الخالق.

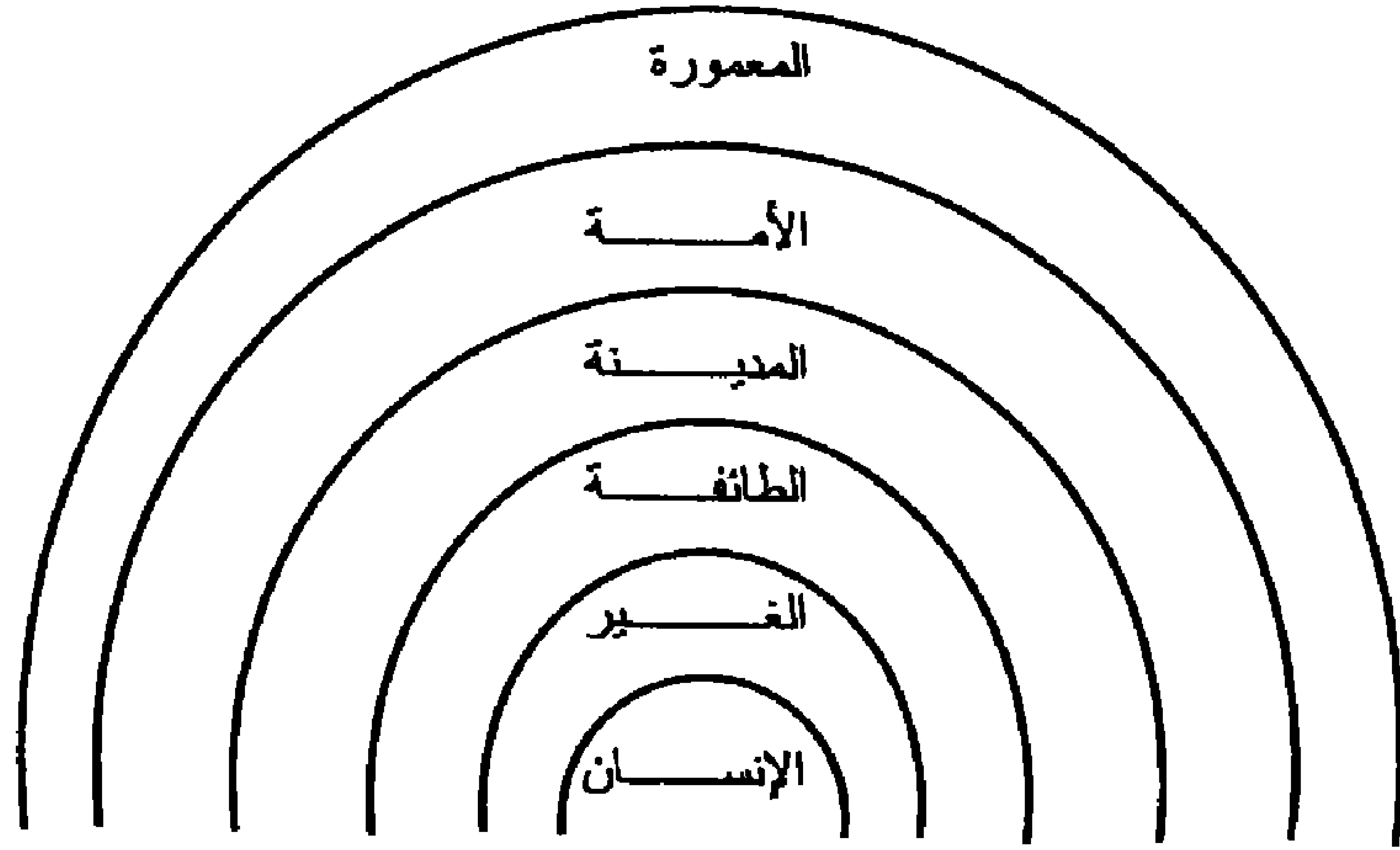
جـ- **الفضائل المهنية:** وهى الفضائل الفكرية الذاتية عندما تتحول إلى ممارسات عملية فى مهن وحرف وصناعات . فالمهن فضائل. والفضائل الفكرية هى التى يقدر بها الإنسان جودة الاستنباط لما هو أنفع فى غاية فاضلة مشتركة للأمم أو لأمة أو لمدينة بداية من الكل إلى الجزء، ومن العام إلى الخاص. فالغايات مشتركة عامة وليست فقط فردية خاصة .

إذ تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار لاستنباط ما هو الأنفع والأجمل فى عرض صناعة أو حادث أو فى وقت إلى عدد أقسام الصنائع والحرف. الفضائل بهذا المعنى التجزيئى الكمى هى الفضائل الحرفية.

وتنقسم أيضاً طبقا للفرد والجماعة، استنباط الأنفع والأجمل فى غاية تختص الإنسان أو تخص غيره وهى الفضيلة الفكرية المشورية. وقد تجتمع الفضيلتان معا فى إنسان واحد، علاقته بنفسه وعلاقته بغيره. فالخير ليس فقط للنفس بل أيضاً للغير.

ثم تتسع الأخلاق من الإنسان إلى الغير إلى الطائفة إلى المدينة إلى الأمة وأخيراً إلى التاريخ طبقاً للجزء والكل والمراتب المتوسطة بينهما. فالإنسان يتجه نحو الآخر أولا قبل أن يتجه نحو الطائفة ثانيا أى الجماعة الصغيرة المتفقة فى الأهداف والغايات والآراء المقاصد. وقد يوضع مع الإنسان الأهل أو المنزل وهى الأسرة مع الصبيان والأحداث ودور المنزل فى تأديبهم ثم ينتقل إلى المدينة ثالثا متعددة الطوائف والمشارب والغايات وفى تعددية اجتماعية شرعية. ثم ينتقل إلى الأمة رابعا وهى مجموع المدن عندما تبلغ التعددية أقصى مداها على مستوى البشرية. ثم ينتقل خامسا إلى المعمورة ومجموع الأمم أى البشرية جمعاء. وقد تتوقف الفضائل فى إحدى هذه المراتب دون أن تنتقل بالضرورة إلى باقى الدوائر [1].

(١) الفارابى: السياسة المدنية ص ٩٩ (الفقرة ٩٥)، تحصيل السعادة (الفقرة التاسعة).



وقد تختلف الفضائل حسب الزمان بين الساعة واليوم والشهر والسنة والحقبة والأحقاب. وهى أخلاق المواقف. وقد تكون أقل من ساعة فى دقيقة أو ثانية مثل الالهامات والأعمال البطولية الخارقة بنت وقتها. تتغير الأخلاق مع ايقاع الزمن السريع أو البطىء، المتغير أو الثابت، المتجدد أو الدائم. ولما كان الزمان هو مناط التغير تتغير الفضائل بتغير المجتمعات. وبالتالى يصبح التحول من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية تفسيرا للأمور الارادية طبقا للزمان والمكان وانتقال المجتمعات من العفة إلى اليسار أو من اليسار إلى العفة (١).

ونظرا لتفاوت زمان القيمة بين القصر والطول كلما طالت المدة كانت أقدر على وضع النواميس أى أن بقاء القيمة يحولها إلى قانون. أما المدة القصيرة فانها تساعد على تبدل الفضائل وتغيرها لأنها جزئية. الفضائل فى المدة القصيرة جزئية وفى المدة الطوية كلية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأمم، فى المعمورة كلية وفى الأسرة جزئية وتتفاوت المراتب بينها بين الكل والجزء. عموم الفضائل إذن هى فضائل الإنسانية جمعاء فى مدة طويلة وهى الحقائق الإنسانية العامة. وتكون قمة الفضائل اجتماع عموم الفضائل فى أطول مدة لمجموع الأمم أى الاجماع الانسانى العام (٢).

---

(١) وبلغة العصر من الاشتراكية إلى الرأسمالية أو من الرأسمالية إلى الاشتراكية. الفارابى: تحصيل السعادة (الفقرة التاسعة).

(٢) وهى بلغة العصر عصبة الأمم أو الأمم المتحدة وما شابهها من المنظمات الدولية ومواثيقها.

ولكل طائفة فضيلة مثل أن تكون للأسرة فضيلة منزلية وللطائفة فضيلة جهادية، ربما تأكيدا لخصوصية الملة الاسلامية وقمة فضائلها فى الجهاد وفى مواجهة باقى الطوائف والملل. فالفضائل الفكرية والجهادية النظرية والعملية تنقسم أيضاً إلى ما لا يتبدل إلا فى مدد طوال وما يتبدل فى مدد قصار. الشعائر تتغير من طائفة إلى طائفة أما التصوف فباقى إلى الأبد عند كل الطوائف. والغزو والسيطرة والهيمنة وقتى. أما الجهاد والمقاومة فباقية إلى الأبد.

ولا ينبغى لفاضل استعجال الموت. بل ينبغى أن يقدم على الموت إذا كان فيه نفع للمدنية مثل الاستشهاد. لا ينزعج من الموت إلا أهل المدينة الجاهلة والفاسقة، الجاهلة التى تفوتها الخيرات ولا تظن إلا أنها اللذات أو الأموال أو الكرامات، والفاسقة لما يفوتها فى الدنيا ولما تظنه أنه لا سعادة بعد الموت. فهى أشد جزعا من الجاهلية ولما تظنه أنه لا سعادة بعد الموت أصلا. فلا تنزعج لفوانها. أما الفلاسفة فتعلم وتندم وتموت مغتمة.

المجاهد الفاضل إذا خاطر بنفسه فانه يعلم أنه سيموت وإلا كان أحمقا مع أنه يبالى إن مات أو عاش وإلا كان متهوراً. بل أنه يتمنى ألا يموت ولكنه لا يفزع من الموت ولا يخاطر بنفسه إذا كان ما يناله بلا مخاطرة. ولا يخاطر إذا علم أن ما يناله لا ينال إلا بمخاطرة له أو لأهل المدينة.

ولا ينبغى أن يناح على الفاضل إذا قتل بل يناح على أهل المدينة بمقدار إذا غاب فيهم الشهيد. ويغبط بالحال التى صار إليها بمقدار سعادته وكأنه الفارابى يحلل التجربة الإنسانية التى وصفتها الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ والتى تعمل كموجه لا شعورى. ولا يشير إلى الحجة النقلية بل يكتفى بوصف التجربة الانسانية العامة [١].

د- **الأخلاق الاقتصادية والتشريعية**. وينتقل تهذيب الأخلاق من الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الاجتماعية إلى الاقتصادية والتشريعية. من "حى بنى يقظان" و"تدبير

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٨٥(فقرات ٧٨_٨٠)

المتوحد" إلى المدن الفاضلة وأضدادها فالأخلاق نظرية وعملية، كلية وجزئية، علم وصناعة، نظام وتعليم مع غلبة الأوامر والنصائح والتعليمات والقوانين أى الجانب العملى على الجانب النظرى.

الفضائل الأخلاقية فضائل اجتماعية مثل المحبة والصداقة. فالانسان مدنى بالطبع. والعزلة والتوحد عرض منتشر من أجل المحافظة على الفضائل وخوفاً من الفساد مع أن الفضائل وضعت من أجل المعاملات والمعاشرات التى لا يتم وجود الإنسان إلا بها. العدل تصحيح للمعاملات وإزالة الجور فى التعامل. والعفة فضيلة تحمى من اللذات الرديئة التى تؤدى إلى الخيانات العظيمة للنفس والبدن. والشجاعة فضيلة للدفاع عن الشعوب.

الفضائل سبب الاجتماع لأنها كثيرة لا يقوم بها إنسان واحد. لابد إذن من الجماعة حتى تكتمل بالتعاون مثل أعضاء البدن والبدن الواحد تنظيراً للموروث الأصلّى بتشبيه المجتمع بالبدن والأفراد بالاعضاء. الأفراد ناقصون والمجتمع كامل. فالكمال لا يكون فرديا بل جماعيا بالتعاون. وبناء الصوامع مثل بناء المغارات فى الجبال تخلف بدائى أو الهيمان فى الأرض كالصوفية. الفضائل ضرورة اجتماعية وسياسية واقتصادية. وحى بن يقظان حالة مستحيلة. بناء الصوامع والمغارات التصاق الأرض بنحتها، والهيمان والسياحة بلا أرض بدعوى الارتباط بالسماء. وكلاهما هروب من الأرض والسعى والكد والكفاح. والإنسان أكثر من الحيوان مدعاة للتعاون. يحتاج إلى المدينة لمصادقة الناس ومعاشرتهم. العزلة ضد الطبيعة والضرورة. كانت العزلة فى البداية فى تطور الدين قبل أن يتحول إلى نظام اجتماعى [(١)]. والأخلاق الاجتماعية ضرورة وجودية [(٢)].

وتقسم الفضائل الخلقية طبقاً للطبقات الاجتماعية. يفرح التاجر بتجارته، والجندى بشجاعته، والمقامر بقماره، والشاطر بشطارته، والمخنث بتخنثه لقوة استشعار كل طائفة

---

(١) مسكوية: تهذيب الأخلاق ص ١٢-١٣/ ٢٣-٢٤/ ١١١/١٢٨.

(٢) وهو نفس موقف نيقولاى هارتمان وماكس شيلر.

بحسن مذهبها تتظير للمورث ﴿ كل حزب بما لديهم فرحون﴾.

وتحتاج كل هذه الفضائل إلى أسباب خارجة من الأموال واكتسابها من وجوهها حتى يستطيع أن يفعل بها كالأحرار والعادل ليجازى من عاشره. فالسعادات الانسانية لا تتم إلا بالأفعال البدنية والأحوال المعرفية والأعوان والصالحين والأصدقاء المخلصين. فالكسل والراحة من أعظم الرذائل لأنهما يحولان بين المرء وجميع الخيرات، ويسلخان الإنسان من الإنسانية. ومن ثم يخطئ المتوسمون بالزهد بانعزالهم عن الناس وسكون الجبال والمغارات واختيار التوحش الذى هو ضد التمدن لانسلاخهم عن الفضائل وتحولهم إلى منزلة الجماد والموتى (١).

والمال ضرورى للحياة. وهو نافع لإظهار الحكمة والفضيلة. والمكاسب الجميلة قليلة. وهى موجودة عند الرجل العادل الحر. وهو قليل يذم البخت. والظالم لا يبالى من جهة الكسب لأنه يكتسبه من وجوه الخيانات. حظه كبير ونفقاته أكثر ويشكر البخت. تحسده العامة مما يسبب الحقد الطبيعي ويتجنب الفضائح والخداع. ويروج سلعه للملوك، ويساعده على الفواحش وتحسين القبائح وفقاً لهواهم.

والعاقل من ابتعد عن كل ذلك، وبرأ نفسه من الشهوات. ومارس العدالة والخيرية فى المعاملات، الأخذ والعطاء. العدل فى اكتساب الأموال والخير فى الانفاق. ومن ثم كانت محبة الناس للخير أكثر من محبتهم للعدل لأن الفضيلة فى فعل الخير لا فى ترك الشر، فى محبة الناس وحمدهم لا فى جمع المال. الخير لا يكرم المال ولا يجمعه لذاته بل لإنفاقه فى وجوه الخير التى تكسب المحبات. ومن خاصة الخير ألا يكون كثير المال لأنه منفاق ولا فقيراً لأنه كسوب وغير متكاسل لانه عن طريق المال يتم الوصول إلى الخيرية. لا يستعمل فى المال التبذير ولا الشح. كل خير عادل ، وليس كل عام خيراً (٢).

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٣٩ – ١٤٠.

(٢) السابق، الحاجة إلى المال واكتسابه بالطرق الشريفة العادلة، السابق ص ٩١-٩٢/١٠٤-١٠٥/١٠٨-١٠٩.

الاجتماع والاقتصاد إذن تجليان للأخلاق. فهل الأخلاق أساس الاقتصاد أم أن الاقتصاد أساس الأخلاق، أم أن العلاقة جدلية بينهما، بقدر ما توجد الأخلاق قبل الاقتصاد تتأثر به وتتكيف معه؟. وهى أخلاق معيارية بالضرورة مع أن الاقتصاد نفعى يقوم على الربح. لذلك كان حب الخير للنفس أعظم من حب العدل للآخرين.

والشريعة تجمع بين الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد. هى نموذج العلم الاجتماعى الشامل. تلزم فى المعاملات، وترسم فى كل منها التوسط والاعتدال لأن الناس مدنيون بالطبع. ولا يتم لهم عيش إلا بالتعاون. يخدم بعضهم بعضاً، ويأخذ بعضهم من بعض، ويعطى بعضهم بعضاً، مع طلب المكافأة المناسبة. وقد يكون الأمر معاوضة أى مقايضة إذا أخذ الاسكافى من النجار شيئاً مساوياً منه فى القيمة. وإن لم يتساويا استعمل الدينار أى النقود، قاسما مشتركا بينهما(١). وهو ساكت والانسان ناطق. يستعمله الإنسان ويقوم به جميع المعاملات كى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة وعادلة. لذلك يستعان بالحاكم الذى هو عدل ناطق فى حالة المتخاصمين. السياسة حكم فى الاقتصاد وحل صراعاته. والدينار هو الذى يساوى بين المختلفات. يزيد فى شىء وينقص فى شىء آخر حتى يحصل الاعتدال، العدل المدنى. وبه تعمر المدن. وبالجور تخرب المدن. وقد يساوى العمل اليسير العمل الكثير مثل المهندس والعامل وقائد الجيش والجندى. والجور هو إبطال التساوى فى القيمة. وهو على ثلاثة أنواع. فى الاقتصاد غصب الأموال وعدم الاكتساب فى رأس المال الطفيلى. وفى السياسة عدم قبول رأى الحاكم وبالتالى استحالة المعارضة والخروج. وفى الدين هو الجور الأعظم مثل عدم قبول الشريعة. الجور الدينى رفض الشريعة، والجور السياسى رفض قول الحاكم، والجور الاقتصادى غصب الأموال وعدم الاكتساب من العمل والمضاربات والكسب السريع. أما ما يسمى حاليا برأس المال الطفيلى فانه يعطى لنفسه أكثر مما يستحق، والآخر أقل مما يستحق. ويقسم الجور أيضاً ثلاثة أقسام. ظاهر ينتقل بالإرادة مثل البيع والشراء والكفالات والفروض والعوارض، وخضمى بالارادة مثل السرقة والفجور والقيادة وخداع

---

(١) هو قول منسوب لأرسطو.

المماليك وشهادة الزور، وغشمي على سبيل التقلب مثل التعذيب بالقيود والأغلال [1].

ويتم تمثل الوافد "أن الدنيا ناموس عادل" [2]. ومعنى الناموس فى لغة الوافد السياسة والتدبير وليس القانون. كما يتم اقتباس من "نيقوماخيا"، "أن الناموس الأكبر هو من عند الله تبارك وتعالى. والحاكم ناموس ثان من قبله. والدينار ناموس ثالث. فناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها". فى الدين الله ناموس أول. وفى السياسة الحاكم ناموس ثان. وفى الاقتصاد الدينار ناموس ثالث. ومن ثم الدين والسياسة والاقتصاد فى الناموس.

لم يطرح أحد من القدماء علاقة الموالى بالعبيد إلا من الجانب الخلقى وليس من الجانب الاجتماعى. فاذ بلى العبيد وأشباههم بموالى سوء يسفهونهم هان عليهم الخطب فلا يؤثر فيهم [3].

٢- **التكوين والبنية الاجتماعية.** ثم تتحول الأخلاق الاجتماعية إلى علم الاجتماع ودراسة نشأة الدين كظاهرة اجتماعية وتحليل الطبقات الاجتماعية باعتبارها طبقات حرفية.

أ- **الدين ظاهرة اجتماعية.** فى الرسالة الأولى "فى الآراء والديانات من القسم الرابع" "العلوم الناموسية الالهية والشرعية" يعرض إخوان الصفا إلى الدين كظاهرة اجتماعية واختلافه باختلاف الفرق والمجتمعات ومراحل التاريخ. فالأساس فى الدين الاختلاف وليس الاتفاق، لا فرق فى ذلك بين دين موحى ودين تاريخى. ويعتبر إخوان الصفا بحق من مؤسسى علم تاريخ الأديان مع مؤرخى الفرق، إسلامية وغير إسلامية.

يبين الاخوان نشأة الدين على المستوى النفسى كما هو الحال فى علم النفس الدينى المعاصر، الرغبة فى الخلود. فالناس مطبوعة على الرغبة فى الدنيا وفى الآخرة فى آن واحد. ويؤكد الأنبياء على ما فى رغبة البشر من نزوع. فالدين لا يأتى بجديد بل ينبع من

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق: تهذيب الأخلاق، لزوم الشريعة فى المعاملات ص ٩٥-٩٧.

(٢) السابق ص ١٣٥/١٤١.

(٣) السابق ص ١٥٥.

النفس البشرية. والسؤال هو: هل يتساوى النزوعان؟ وأيهما أقوى؟ ولماذا يتغلب نزوع على آخر وفى أى ظروف؟ هل النزوع نحو الدنيا للأكثرية والنزوع نحو الآخرة للأقلية طبقاً لقسمة الناس إلى عامة وخاصة؟. هل يصبح الدين اغتراباً إذا كان نزوعاً نحو الآخرة أكثر من نزوعه نحو الدنيا؟ وهل الدين بالضرورة مجرد نزوع، أقل من العقل وطلب البرهان؟. ربما يكون هذا تنظيرا للموروث ﴿وخلقناكم أطوارا﴾.

ثم تبدأ الشعائر بعبادة الأصنام أو ما يسمى فى علم الكلام بالتجسيم. كانت وظيفة الدين تحرير الشعور من أسر الطبيعة ووتوجيه العقل نحو التنزيه واللاتناهى والغائب والمجرد والصورى. وظيفة الصورى فى الشعور تقدم العلم باستمرار، والبحث عما هو أعل وأبعد، والسيطرة على الطبيعة من أعلى. كلما ازداد العقل علوا ازداد رؤية. عبادة الأصنام أقدم الديانات وأغلبها على الكل. وكل دين فيه قدر من التجسيم يكثر أو يقل. إن قل فهو تشبيه وإن انعدم فهو تنزيه. والمسيحية عودة إلى الوثنية فى مرحلة الحكماء الموحدين. كانت الأصنام على صورة البشر أو ما تصوره على أنها آلهة وهى على صورة البشر كما فعلت النصارى فى صور وتماثيل المسيح والروح القدس وجبريل ومريم. النصرانية ردة عن الحكمة والتنزيه، ووقوع فى التجسيم وعبادة الأصنام[١]. والمساجد والكنائس بقايا المعابد الوثنية فى حين أن فى الإسلام انتهت الوثنية، وجعلت الأرض مسجداً طهوراً. وبقايا شعائر إبراهيم للربط بين الماضى والحاضر وكنوع من المشاركة فى الدين الشعبى. وصلاة الجماعة الآن هى الوسيط الاجتماعى للمشاركة بين الناس، بالرغم مما قد يشوب الصلاة من مظاهر نفاق وادعاء ودعاية. لذلك طالب محمد اقبال أن تكون الصلاة فى العالم الخارجى لقيادة الناس وليس فى المكان المغلق لامامة المصليين.

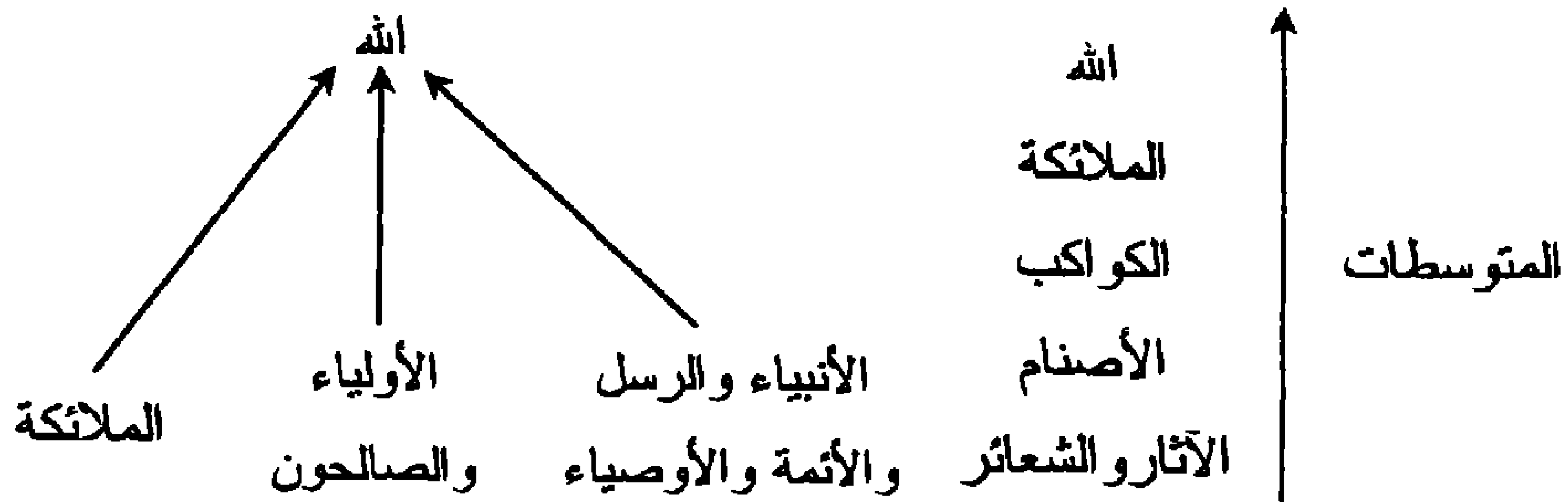
يا إماماً لركعة فى الورى ∴ ما تدرى ما إمامة الأقوام؟

كانت وظيفة الأصنام التقرب إلى الله والتزلف إليه. ولم تكن مقصودة بذاتها. وإذا

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٠ - ٤٨٣.

كانت الأصنام زلفى وقربى فانها تقوم أيضاً على أساس نفسى حسى خيالى لتحقيق الغاية والقصد الإنسانى. وتشير إلى أن الدين مجموعة من المقاصد والغايات، وأن الله فى الأعماق الإنسانىوليس شخصاً، وأن طريق الدين إلى أعلى أى إلى الامام. وقد استمر التقرب إلى الله حتى بعد تطور الدين عن طريق الأنبياء والرسل والأئمة والأوصياء والأولياء والصالحين والملائكة. ومن لا يعرف الله فلا حاجة إلى التقرب. ومن لا يعرف الله يتقرب إليه بالأنبياء. فان لم يجد فبالائمة والأوصياء والصالحين. فان لم يجد فبآثرهم أى الشعائر والسنن. وكأن الشعائر للجهلاء الذين لا يعرفون الله. وهو ما قاله ابن سينا بعد ذلك أيضاً فى ماهية الصلاة [1]. الهدف من الشرائع تصفية النفس. وهو الهدف من سنن النواميس الالهية، الصوم والصلاة والقرابين والدعاء والتضرع. وغاية الأنبياء منه ليس إصلاح الدنيا فقط بل إصلاح الدين أيضاً، نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها.



ويرفض الأخوان من لا يعبد الأصنام أو يتقرب إلى الله ومن لا يعرف الله على الاطلاق أى الأمر الوسط وهو الجهل بالله. فلا هو استفاد من القربى ولا يعرف الله. وقد رزق من الفهم والتمييز فخرج من جملة العامة ولم يصل إلى مرحلة الخاصة. فلا يعرف الله حق المعرفة، الوحدانية والمعاد، ولا يرضى الدين تقليداً. والشعائر ضرورة. وهى الوظيفة التى تقوم بها الصلاة الآن.

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٤ – ٤٨٥.

الدين ظاهرة اجتماعية متطورة. ومن ثم لا يمكن الرجوع إلى مراحل سابقة للدين وتطور الوحى بدليل نسخ المرحلة التالية المرحلة اللاحقة. لا نسخ فى العقائد بل للنسخ فى الشرائع. والعبادة من الشرائع. بل لبقد تطورت الشرائع فى آخر مرحلة بدليل الناسخ والمنسوخ (١).

ب- **الطبقات الاجتماعية.** يقسم إخوان الصنا المجتمع إلى طبقات أقرب إلى طبقات العلماء والحرفيين، فالعلم صناعة منها إلى الطبقات الاجتماعية بالمعنى الاقتصادى. ولكل طبقة مرتبتها بين العمل والنظر، بين النقل والعقل، بين الحرف والتأويل. وتنقسم الطبقات قسمة رباعية أو سباعية أو ثمانية، تقل أو تكثر. ويمكن ضم أكثر من طبقة فى طبقة واحدة وبالتالى تنتهى القسمات كلها إلى ثلاثية. ولكل طبقة طريقة فى مخاطبتها (٢)، وقد تكون هذه البنية التراتبية فى النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ ما هى إلا تطبيقات على مستويات عدة لنظرية الفيض، بالرغم من قول البعض أن نظرية الفيض ما هى إلا انعكاس للتراتبية الاجتماعية الموجودة فى المجتمع.

وقد تنقسم الطبقات قسمة رباعية. وهى من أعلى إلى أدنى: المتشيعون وهم الاخوان، وأهل العلم الغافلون عن النفس، والعمال والكتاب، وأخيراً السلاطين. ومعاشرة الاخوان نموذج الحياة الاجتماعية الاشراقية. ويتضح من هذه القسمة أن الملوك والسلاطين أعلى طبقة يتلوهم العمال والكتاب أى الوزراء وكتاب الدولة. يتلوهم أهل العلم الغافلون عن النفس وهى العلوم المهنية الحرفية غير الحكمية. ويأتى فى نهاية المطاف الاخوان المتشيعون قبل أن ينخرطوا فى الطريق. وربما تكون القسمة الرباعية نقلاً للوافد

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٤ – ٤٨٥.

(٢) تشير بعض الرسائل إلى الطبقات الحرفية مثل الرسالة الأولى "فى الآراء والديانات" ١٤- فصل فى بيان فضل الفقراء والمساكين وأهل البلوى جـ٤/١/٤٢٩-٤٣٢. ١٥- فصل فى الفرق بين أصول الصنائع والعلوم وفروعها ص ٤٣٢ – ٤٣٨. الرسالة الرابعة: فى كيفية معاشرة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة فى الدين معاً جـ٤/٤١ – ٦٠. الرسالة السابعة: فى كيفية الدعوة إلى الله جـ٤/٧/ ١٤٥- ١٩٧. الرسالة التاسعة: فى كيفية أنواع السياسات وكميتها جـ٤/٩/٢٥٠ – ٢٧٢.

الرياضى فى الشكل الذهبى، الأحاج والعشرات والمئات والألوف [1].

وقد تكون القسمة سباعية لمزيد من التفصيل للطبقات المتوسطة بين الملك والسلطان من ناحية والبطالة من ناحية أخرى. ففى القمة يأتى الملك والسلطان والأطباء وأرباب السياسات أى كل مظاهر القوة السياسية والعسكرية والادارية، أصحاب السلطة والقرار فى المجتمع. يتلوها طبقة العلماء والأدباء ورجال الدين والفقهاء. يتلوها الصناع والحرفيون والعمال. يتلوها التجار والذين يقومون بعمليات البيع والشراء ورجال الأعمال وأصحاب الأموال. فالصناعة قبل التجارة، والصناع أعلى قيمة من التجار. يتلوها عمال البناء، عمال التراحيل وهم أقرب إلى الخدمات والعمال العضلية دون المهنية. يتلوها المتصوفة والخداعون والمتعيشون يوماً بيوم، أجراء اليوم الواحد. وأخيراً يأتى العاطلون الذين لا عمل لهم إما لمرض أو بطالة، ومعهم الزهاد والأولياء والخدم. ويتضح هنا وضع إخوان الصفا للمتصوفة والمكشعوذة فى أدنى الدرجات. كما يتضح غياب الفلاحين والزراع. وقد ترد الطبقات السبع إلى طبقتين: الأولى واضع النواميس الالهية، والثانية الملوك خلفاء الأنبياء. الأولى مخدومة والثانية خادمة. تأكيدا لخلافة الملوك للأنبياء. وكلاهما طبقة الرئاسة دون طبقات المرؤوسين. وتنتهى الكثرة إلى وحدة. فالكثرة من سمات الدنيا والوحدة من سمات الآخرة[2].

---

(1)

كيفية مخاطبة الناس	الملوك والسلاطين	. آحاد
	العمال والكتاب	. . عشرات
	أهل العلم الغاقلون عن النفس	. . . . مئات
	المتعيشون (الاخوان)	. . . . ألوف

(2) الرسائل جـ1/2/113، جـ1/9/315/320 – 321.

أنواع الناس:
- الملوك ةالسلاطين والأجناد وأرباب السياسات.
- العلماء والأدباء وأرباب الديانات المستخدمون فى الناموس.
- الصناع والحرفيون.
- التجار وأرباب المعاملات فى الأموال.
- عمال البناء وأرباب العمارات والأملاك.
- المتصوفون والخدامون والمتعيشون يوماً بيوم.
- العاطلون وأرباب الفراغ.

ولكل طبقة أخلاقها وطباعها وسجاياها. فالطبقات الاجتماعية هى طبقات حرفية طبقا للقدرات الأخلاقية وقوى النفس. فالحرفة هى التى تخلق الطبقة سواء من حيث قيمتها الخارجية فى المجتمع أو قدرتها الداخلية وما تطلبه من قوى النفس.

ثم ينقسم الناس طبقا لمراتب الناموس. والناموس مملكة روحانية تقوم على أركان غائية. وله معنيان. معنى دقيق هو هذا المعنى، ومعنى عام وهى كل مراتب العلم. فالناموس رمز للعلم.

ومراتب الناموس ثمان. أعلاها المؤولون وهم الأئمة. يتلوها الصوفية ثم الأصوليون ثم المجاهدون ثم المفسرون ثم الفقهاء ثم الرواة والمحدثون، وأخيراً القراء والحفاظ. الفروق بينها دقيقة مثل الطبقة السابعة الرواة المحدثون، والثانية القراء والحفاظ. كما أن الطبقة الخامسة المفسرون لا تختلف كثيراً عن السادسة الفقهاء، فالتفسير والفقه من العلوم النقلية. والطبقة الثانية الصوفية والثالثة الصوليون واجهتان لعملة واحدة، التأويل والتنزيل. كما تجمع اتلطبقات بين العلم والعمل. لذلك يدخل المجاهدون كطبقة رابعة تسبق طبقات العلوم النقلية: المفسرون والفقهاء، ولارواة والمحدثون، والقراء والحفاظ. الطبقات الأربعة الأولى أقرب إلى الإبداع والطبقات الأربع الثانية أقرب إلى النقل. وتغيب طبقة الحكماء والمتكلمين إلا إذا كانوا من المتأولين مع الأئمة.

وقد تنقسم طبقات الناس سبعة. وهو نفس التقسيم السابق مع اسقاط الأصوليين، وقسمة المتأولين وتغيير اسمهم إلى خلفاء واضعى الناموس وقسمتهم إلى أئمة مهديين وملوك وروساء سياسيين أى السلطتين الدينية والسياسية. الطبقة الأولى خلفاء واضعوا الناموس وهم قسمان: خلفاء فى أسرار الناموس وهم الأئمة المهديون، والملوك والرؤساء

أنواع الناس:
- واضعوا النواميس الالهية.
- الملوك خلفاء الأنبياء.

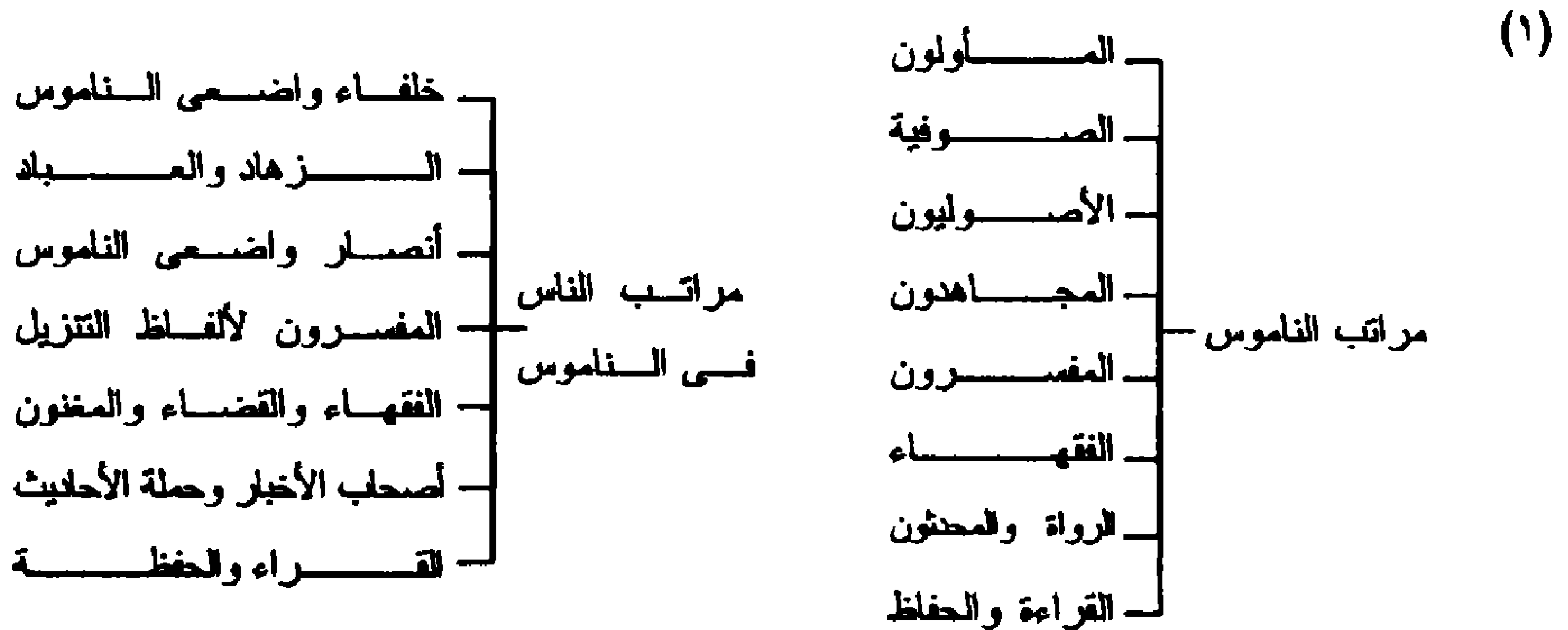
فى أمور الدنيا والتدبير والسياسة فى حفظ ظاهر أحكام الناموس. والثانية الزهاد والعباد والمذكّرون بأحوال الآخرة والمعاد مثل القناعة والرضا، من مقامات الصوفية. والثالثة أنصار واضع الناموس وغزاة أعدائه المحافظون على الثغور لتعضيد الدين والحنق على الأعداء، والشجاعة واليقظة وذكر الله وترك الأفساد عند هزيمة العدو. والرابعة المفسرون لألفاظ التنزيل الألفاظ المشتركة وأسباب النزول. والخامسة الفقهاء والقضاة والمفقون لترتيب الناموس من الأوامر والنواهى والفرائض والسنن والنواقل والحجلال والحرامك والحدودو والأحكام، والقياس والتأنى فى الفتيا وقلة الترخيص. والسادسة أصحاب الأخبار وحملة الأحاديث. ويتمتعون بفصاحة الألفاظ وتقويم اللسان وطيب النغمة وجودة العبارة وسرعة الحفظ وجودة الفهم ودوام الدرس مع التواضع والرفق [1].

والسؤال هو: هل الناموس هو الشريعة كما يدافع عنها الفقهاء أم الناموس الكونى؟ وهل استعمال الرسول فى حديثة هذه الكلمة الناموس التى قد يونانية الأصل قد تم تعريبها من قبل [2].

ويتم الانتقال من الأخلاق إلى الاجتماع عن طريق البحث عن خلاص النفس من الجسد، ليس عن طريق الجهد الفردى، الطريق إلى الله، والتحول من الدنيا إلى الآخرة،

---

(١)



الرسائل جـ١/٥/١٨٦/٢١١، جـ١/٩/٣٢٢ - ٣٢٤/ ٣٢٨/٣٣٠ن جـ١/٨/ ٢٩٥.

(٢) ربما هى تعريب للفظ Nomos اليونانى بالرغم من أنها عربية الأصل عند البعض الآخر اسم حشرة مثل هاموش!.

ولكن عن طريق بناء مدينة روحانية، المدينة الفاضلة، مدينة الصوفية، انتقالاً من علم النفس إلى العلم المدنى، مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون. وهى ليست مدينة فى الأرض بل "يوتوبيا" لا مكان لها. لا تبنى على الأرض إلا الدولة الجائرة، لا تبنى على الماء بسبب الأمواج، ولا فى الهواء بسبب الخلل، ولكنها تبنى على تقوى الله فى الملأ الأعلى وتشرف على سائر المدن. وكلها رموز وتشبيهات. لا تبنى على الماء للأمواج تعنى العنصرية والطائفية والشعوبية، ولا على الهواء للخلل بسبب كدر الأفعال، وإشراقها على سائر المدن أى للسيطرة عليها. ثم يتم بناء مركب للنجاة كما فعل نوح لانقاذ الخاصة من العامة.

وتضم هذه المدينة أربع مراتب أى طبقات. الأولى مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة، أرباب العقل والمعقولات، والقوة الملكية فى الناطقة. والثانية مرتبة الملوك ذوى الأمر والنهى، القوة الباصرة فى الألوان، والناطقة فى الحيوان. والثالثة مرتبة ذوى الرياسة، الألوان فى الضياء، والقوة الحيوانية فى النامية. والرابعة مرتبة الأركان الأربعة ذوى الصنائع، الضوء فى الهواء، القوة النامية فى الأركان. كل مرتبة لها صورتها الطبيعة وصورتها الالهية. والعليا تسرى فى الدنيا (١). رئاسة المدينة الروحية لكل المدن تنظير لآية ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد، وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾. وهى مدنية لا يدخل عليها إلا من كان منها (٢). حولها أربعة أسوار وهى الجهالات. وما بين كل سورين خندق وهى سوء الأعمال وفساد الآراء ورداءة الأخلاق.

---

(١) السابق جـ٤/٧/ ١٦٩ – ١٧٣.

تعاون أهل المراتب:
- الالهيون ذوو المشيئة والارادة، العقل والمعقولات، والملكية فى الناطقة.
- الملوك ذوو الأمر والنهى، القوة الباصرة فى الألوان، والناطقة فى الحيوانية.
- ذوو الرياسة، الألوان فى الضعفاء، والقوة الحيوانية فى النامية.
- أرباب الأركان الأربعة ذوو الصنائع، الضوء فى الهواء، القوة النامية فى الأركان.

(٢) تمثلا قول أفلاطون: "من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا".

ويتم الخلاص بالتعاون طالما وجد شيئان، اجتماع قوة الجسد فى واحدة، وقوى النفس فى واحدة حتى تصبحا جسدا واحدا ونفسا واحدة دون أن يقهر أحدهما الآخر بل تقهر هى من يحاول قهرها (١). وحدة النفوس مع تفرق الأجساد تحقق الصداقة والأخوة بينهم. ولما كان الاجتماع لعلة وسبب، فاجتماع الاخوان لصلاح الدنيا وفوز الآخرة، والسبب المحبة والرحمة والشفقة والرفق والمساواة وهى أقرب إلى أخلاق الضعفاء منها إلى أخلاق الأقوياء.

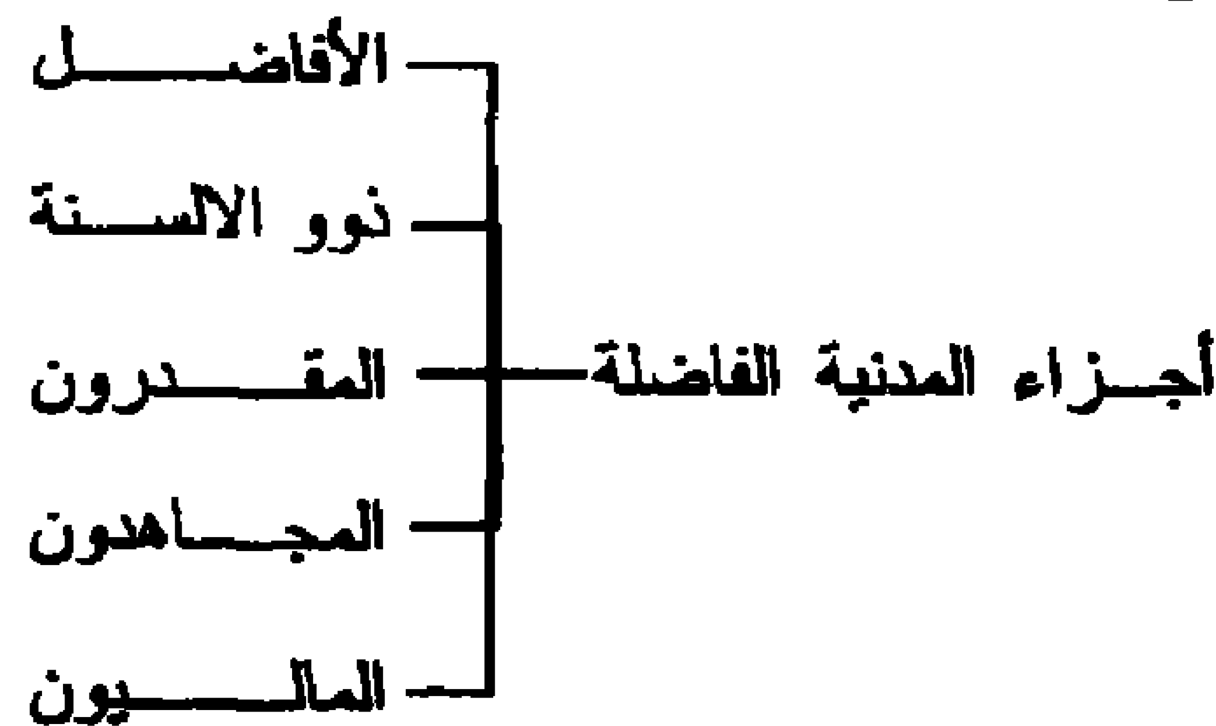
والكثير من هذه التحليلات عبارات خطابية انشائية جمالية، مجرد التعبير عن أمنيات فى ملكوت السموات ربما تعويضاً عن فشل سياسة الدنيا وسيادة دولة الظلم والانعزال عنها وإعطاء البديل كحلم وخيال كما فعل الصوفية.

وقد تنقسم الطبقات إلى خمس. الأولى الأفاضل وهم الحكماء المتعقلون ذوو الآراء فى الأمور العظام وهم الفلاسفة والعلماء. وهم أهل البرهان. والثانية ذوو الألسنة، وهم حملة الدين والخطباء والبلغاء والشرعاء والملحنون والكتاب، اللغويون والأدباء. والثالثة المقدرون وهم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون أهل الصنائع والحرفيون. والرابعة المجاهدون، وهم المقاتلة الحفظة، الجنود والقواد، الجيوش والعساكر. والخامسة الماليون، وهم مكتسبوا الأموال ويضم إليهم الفلاحون والرعاة والباعة. وهم أيضاً التجار والصيارفة من أهل الزرع والرعى (٢). ويلاحظ التراتب فى الفضل من أعلى إلى أدنى،

---

(١) وهو ما سماه نيتشه أخلاق السادة فى مقابل أخلاق العبيد وما سمى فى هذا العصر أخلاق المدينة فى مقابل أخلاق القرية.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٦٥ـ ٦٧.



وأفضلية العمل العقلى على العمل اليدوى، وأولوية العلماء على الصناع. أعلاها العلماء وأدناها التجار والفلاحون نظرا لعدم وجود الصناعة بعد. وللعلماء الأولوية على الخطباء، وللعقل الأولوية على اللسان والخيال. ثم تأتى الحرف العليا أو المهن مثل الهندسة والطب بعد الخطباء والشعراء. ثم يأتي الجنود فى المرتبة قبل الأخيرة قبل أن يصبح للجيش فى السلطة المرتبة الأولى بعد الثوارث العربية الأخيرة.

جـ- **الترابط الاجتماعى.** والانسان فى حاجة إلى التعاون من أجل تحقيق الضرورى والأفضل. بل أن التعاون سمة الأحياء، الإنسان والحيوان والنبات. الاجتماع لا يعوق بل يعين. ومن الاجتماع ما يعوق. الاجتماع فى الحيوان والحشرات مثل النمل والنحل والقز وبعض حيوانات البحر. والانسان لا تتم أموره إلا بالاجتماع فى مسكن واحد.

وتنشأ الحاجة إلى التعاون بناء على تقسيم العمل وليس لأن الإنسان مجرد حيوان اجتماعى مفطور بطبعه على التعاون. ويقوم تقسيم العمل على التخصص. إذ يفوض لكل واحد من المدينة الفاضلة عمل واحد وصناعة واحدة، خدمة أو رئاسة لا يتعداها. ولا يترك لواحد مزاولة أعمال كثيرة من صناعة واحده إذ لا يتفق لكل إنسان أن يصلح لكل عمل وصناعة بل يصلح لعمل دون عمل. ويكون الإنسان أكمل متى أحذق صناعة وأكملها منذ صباه ولم ينشغل بسواها. ولكثير من الأعمال أوقات لا تتأخر وبالتالى يصعب القيام بعملين فى نفس الوقت مثل السائق والمحصل. ولما كان لا يستطيع إنسان واحد أن يقوم بكل المهن لزم تقسيم العمل وتوزيع المهن فى جماعة ويتعاون الجميع على أداء جميع المهن. والمشروع الواحد فى حاجة إلى تعاون المهن من فلاحة ونجارة وحدادة. التعاون إذن هو موضوع العلم المدنى. وهو تقسيم العمل وتكامله. والتعاون فى المجتمع على أداء الخدمات على المستويين الأفقى بين الجماعات وليس على المستوى الرأسى بين الخادم والمخدوم.(١).

(١) السابق: ص ٧٤-٧٥، السياسات ص٤١. آراء ص٧١-٧٢، الملة ص٥٣.

وشرط التعاون التجاور فى مسكن واحد. فهو تعاون محلى بين الجيران، وليس تعاونا عن بعد بين بيوت أو قرى أو أمم متباعدة فى عصر قديم لم يصبح العالم فيه قرية واحدة كما هو الحال بفضل ثورة الاتصالات. وقد يكون التجاور بين جماعة أمية وجماعة مدنية فيحدث التعاون. لا يتطلب التعاون إذن التكافؤ فى المستويات المدنية كالتعاون بين الشمال والجنوب أو بين الأمم المتقدمة والأمم المتخلفة بلغة هذا العصر.

والتعاون على الخير ينشئ المدينة الفاضلة، والتعاون على الشر ينشئ المدينة الجاهلة. وهو اختيار مطلق لا صلة له بالظروف الموضوعية التى يتم الاختيار فيها خيراً أم شراً. وفى الأمم ملة مشتركة تدفعهم إلى التعاون وبلوغ السعادة القصوى [1].

لذلك كان موضوع العلم المدنى السعادة أى الأخلاق وليس المجتمع المباشر. والسعادة ضربان مظنونة فى الدنيا وهى التى لأجلها يعظم الإنسان، كرامة أو لذة أو ثروة، وحقيقية وهى السعادة القصوى فى الآخرة. وتطلب لذتها. ويسميها الجمهور الخيرات طبقاً للثنائية التقليدية بين الخير والشر. المجتمع طريق الأخلاق. والأخلاق طريق السعادة. وإذا استعملت السير والأخلاق والملكات فى المدن أو الأمم عمرت بها مساكنهم، ونال أهلها الخيرات فى الدنيا والسعادة القصوى فى الآخرة. وما ينال به السعادة القصوى هى الفاضلة وحدها. وما سواها من الملكات والأفعال فهى مظنونة على أنها خيرات وهى فى الحقيقة شرور.

موضوع العلم المدنى هو فحص الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية.التى تكون فى الأمم فاضلة وجاهلة. هو علم السلوك العملى وليس فقط علم الأخلاق النظرية. هو جزء من الفلسفة يفحص الكليات ويقدر الجزئيات كماً وكيفاً. ويترك التقدير الفعلى لقوة أخرى غير الفلسفة. هى النبوة والجزاء الأخروى. العلم المدنى إذن جزاءان، الأول تعريف السعادة مظنونة أو حقيقة، والثانى تعريف الأفعال التى بها يمكن للأفعال الفاضلة أن يحافظ عليها.

---

(١) الفارابى: الملة ص٦٤-٦٦

ومن مهام العلم المدنى إحصاء المهن الملكية غير الفاضلة والرئاسات ورسوم الأفعال لكل منها وأغراض كل مدينة. وهى أمراض المدينة الفاضلة وإحصاء الأسباب لتحول الرئاسات والمدن والسير الفاضلة. فالعلم المدنى يدرس التحول من الايجاب والسلب، الثبات الأجتماعى والحراك الأجتماعى بلغة المعاصرين [١].

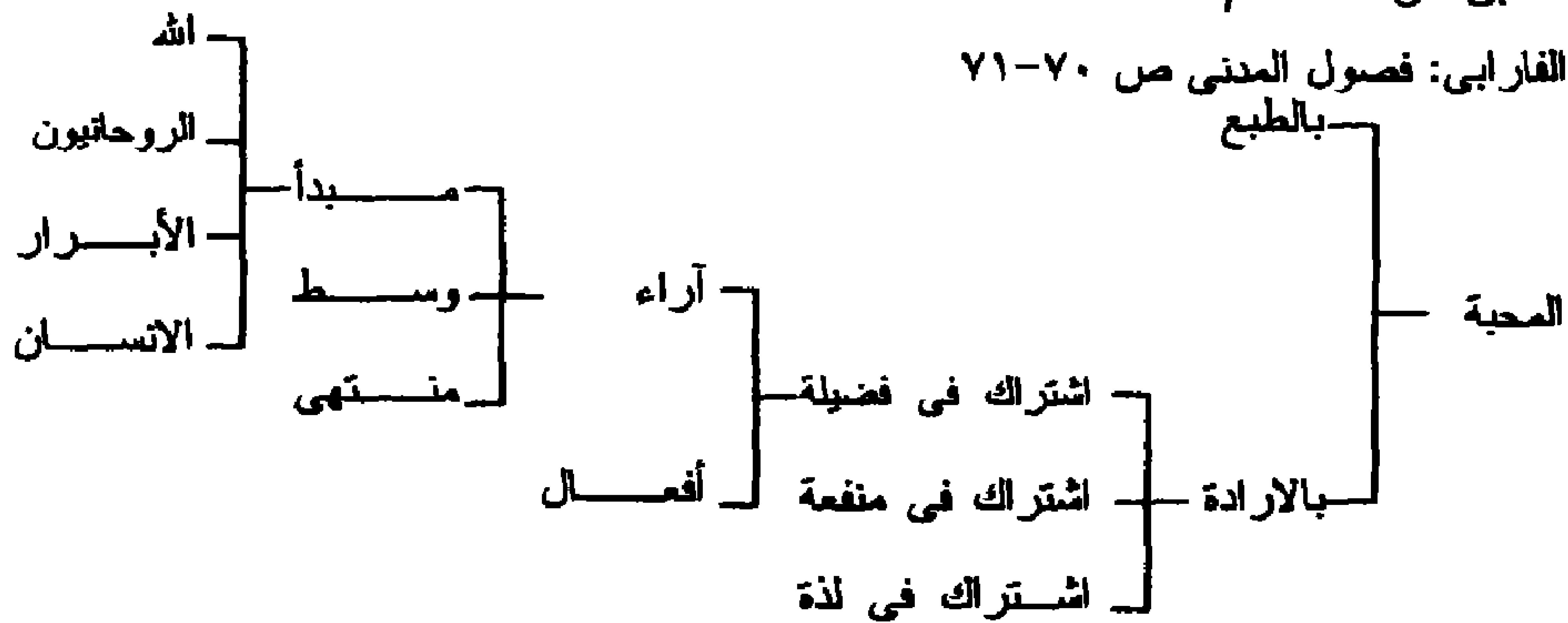
وترتبط أجزاء المدينة بالمحبة، وتتماسك وتحفظ بالعدل. المحبة ترابط داخلى والعدل ترابط خارجي. المحبة ذاتية والعدل موضوعى. المحبة أولاً والعدل ثانياً، ربما من بقايا علم الكلام جمعا بين الأشاعرة والمعتزلة. وقد تكون المحبة بالطبع مثل محبة الوالدين أو بالارادة اشتراكاً فى لذة أو منفعة أو فضيلة. والاشتراك فى الفضيلة فى الأفعال أو الآراء. والاشتراك فى الآراء منتهى ووسطاً ومبدأ. والمبدأ إما خلق العالم أى الأنسان أو الأبرار وهم الأئمة القدوة أو الروحانيون وهم الملائكة أو الله[٢]. فاذا ما اتفقت السعادة مع الأفعال الموصلة إليها نشأت المحبة. ونظراً للتجاور فى السكن تنشأ المحبة من أجل المنفعة. ولأجل المنفعة تنشأ المحبة من أجل اللذة. فالمحبة دائرة تجمع بين المكان والزمان، الأناء الآخر، المنفعة واللذة.

وتحقق عدالة التوزيع فى قسمة الخيرات المشتركة على أهل المدينة وحفظها مثل السلامة والأموال والمراتب وسائر الخيرات.فالعدالة ليست فقط فى الرزق والكسب بل أيضا فى الأمن والاستقرار. ولكل فرد قسط مساو للآخر لاستئهاله له. ونقصه جور عليه. وزيادته جور على المدينة. ويتم الحفاظ على قسط كل فرد بألا يخرج من يده أو

---

(١) السابق ص٥٢ -٥٤/٥٩-٦٠.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٧٠-٧١



يخرج بشرائط وأموال بحيث لا يلحق ضرر بنفسه أو بالمدينة. وما يخرج بيده إما بارادته مثل البيع والهبة والقرض أو بدون إرادته مثل السرقة والاغتصاب. والعدل أن يعود اليه خير مساو للذى خرج منه إما من نوعه أو من نوع آخر لنفسه أو للمدينة، وبلغة العصر أن يكون قدر الرزق والكسب قدر المصاريف أو تحقيق ميزان المدفوعات، والجور أن يخرج من يده من غير أن يعود إليه خير مساو لنفسه أو للمدينة أى زيادة الاستهلاك على الانتاج وبالتالى العجز على ميزان المدفوعات. ومن ثم يأخذ مفهوما العدل والجور الاعتزاليان دلالات إقتصادية صرفة. وهى أقرب إلى عدالة التوزيع والمقايضة بشئ مساو له والأحتفاظ بالأموال دون استثمارها كما هو الحال فى المجتمع القبلى. والعدل أن يأتى الانسان أفعال الفضيلة، وهو العدل الأعم، والعدل فى الأخلاق فى مقابل العدل فى التوزيع، العدل الأخلاقى والعدل الأقتصادى.

وماذا عن البطالة ووضع من لا يكسب المال؟ هناك ثلاثة آراء فى ذلك. الأول قيام المدينة بامداد الطوائف التى لا تقوم بكسب المال بالأموال اللازمة مثل حملة العلم والدين لأن العلم رسالة وليس وسيلة للكسب، والكتاب والأدباء لأن الأدب قضية وليس تجارة، والأطباء فالطب خدمة لا سلعة، ورسالة لاحرفة، والزمن القعيد لأن له حق فى الضمان الاجتماعى، وهو دور الدولة الاشتركية بلغة العصر. والثانى ضرورة أن يعمل الكل عملاً نافعا. ومن لا يعمل لا يأكل. وهو ما قد يعادل الدولة الرأسمالية بلغة العصر. والثالث قيام المدينة بكفاية من لا يكسبون الأموال والزمن وما شابهه أى المعوق. وربما هى الدولة الاسلامية أو الدولة الانسانية العامة(١).

وتقدر العقوبات على حجم الشرور ومساويه لها. فمن العدل جزاء الشر شراً. وإذا زيد كان جورا على نفسه. وإذا نقص أو انعدم كان جوراً على المدينة. لذلك لا يعفى عن الجانى، وإن عفى الذى وقع عليه الجور. وهناك حق الدولة إن تنازل الفرد عن حقه ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾ والبعض الآخر يرى العفو عن

---

(١) السابق ص ٧٦.

الحقين فى حين أن العفو عن الجانى قد يشجعه على الاستمرار. فالعقاب باسم المدينة رادع له. ولكن السؤال: هل يعفى عن البعض دون البعض الآخر؟ وما المقياس الموضوعى لذلك حتى لا يطبق القانون على الضعيف دون القوى؟ وهل لولى المجنى عليه حق في ذلك؟ والجور نوعان:جور خاص يعم أهل المدينة.وجور خاص لا يعم أحدا. والسؤال هو: هل يقع الجور على من يقع عليه الجور وحده أم على أهل المدينة كلهم؟ العدوان على الفرد عدوان على الجماعة تنظيراً عقلياً شعورياً أو لا شعورياً لآية ﴿من قتل نفسٌ بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ ودون أى تضارب مع ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1].

والحرب نوعان: عادلة وجائرة:تقع الحرب العادلة لوقوع عدوان من الخارج يقتضى الدفاع وهى حروب التحرير. وقد تقع لاكتساب خير تستأهله المدينة من الخارج أو يساء إلى ذلك مثل الحروب لاسترداد ثروات الشعوب من النهب الاستعمارى. وقد تقع لاكراه قوم على الأجود والأحظى إذا لم يعرفوه من تلقاء أنفسهم وانقادوا له بطلبهم مثل الفتوحات والجهاد فى سبيل الله فى مرحلة تاريخية ونظم عالمية وعلاقات دولية تسمح بذلك. وقد يعتبر البعض ذلك عدواناً على الآخريين. وهو تنظير للفقه القديم: الإسلام أو الجزية أو القتال، وهو ما يستحيل الآن فى عصر الهزيمة والانكسار. ومن هو غير المسلم الآن؟ الكتابى، الشرقى، الغربى، الوثنى الملحد؟ وقد تقع الحرب لمن لا ينقاد للعبودية والمتعة من الرتبة الدنيا إلى الرتبة العليا. وهى حروب الاستعلاء مما قد يشرع للحروب العنصرية والاستعمارية لصالح الجنس الأرقى والقوة الأعظم. ومن ثم يكون السؤال: كيف تكون هذه الحروب عادلة والحرب للتحرير أيضاً عادلة. وقد تقع الحرب لمحاربة قوم لمنعهم حق لأهل المدينة أو لحملهم على العدل والنصفة وهى الحرب التى تنشأ نتيجة للحصار الظالم والاستيلاء على الثروات. وقد تقع الحرب لمعاقبة قوم على جناية لئلا يعودوا إلى مثلها مثل صد العدوان ومنع الجرائم ضد الإنسانية. وقد تقع الحرب أخيراً للقضاء كلية على مصدر العدوان لأن وجوده ضرر على المدينة مثل

(١) السابق ص ٧١-٧٤.

القضاء على الصهيونية والاستعمار اللذين يمثلان خطراً على حرية الشعوب واستقلالها.

أما الحرب الجائرة فقد تقع عندما يحارب رئيس قوم قوماً ليذلوا له وينقادوا ليكرموه من أجل نفاذ طاعته أو إكرام رئاسته واتباع رأيه أياً كان مثل الحروب النازية والفاشية والصهيونية والاستعمارية وكل حروب العدوان، وحروب الاسكندر ونابليون بالرغم من تبريرها بتبشير أفكار الحرية والمساواة. وتقع الحرب الجائرة بالغلبة وللغلبة وحدها مثل حروب التتار وحروب التدمير من أجل التدمير وإظهار القوة. وقد تقع أيضاً شفاء لغيظ ما أو لذة لعدوان. وفيها يؤخذ الحابل بالنابل، والبرىء بالمذنب، والمحسن بالمسىء. (١).

د- **الدوائر الاجتماعية:** وتختلف الأمم فيما بينها، فالانسانية ليست واحدة بل مكونة من مجموعة من الأمم. والسبب الطبيعى فى اختلاف الأمم هو اختلاف الأجسام السمائية التى تسامتهم من الكرة الأولى ثم من كرة الثوابت أى الموقع الجغرافى من الشمس، واختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض أى الاختلاف طبقاً لأجزاء الكرة الأرضية شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً. وتبعا لاختلاف أجزاء الأرض يأتى اختلاف البخارات التى تتصاعد منها والذى يشاكلها. ومن اختلاف البخار ينشأ اختلاف الهواء والمياه، ومنه ينشأ اختلاف النبات والحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم. ومن اختلاف الأغذية من اختلاف الواد والزرع التى منها يتكون الناس. ومن اختلاف الناس يتبع اختلاف الخلق والشيم وربما بتأثير مباشر أو غير مباشر من كل العوامل السابقة. كل عامل لاحق يفيض عن العامل السابق. فالانسان حصيلة موقعه الجغرافى وخلقه حصيلة غذائه. وهو تفسير علمى طبيعى لاختلاف البشر تنظيرا لآية ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ولذلك خلقهم ﴾. واختلاف الأمم بداية التاريخ (٢).

---

(١) السابق ص٧٦-٧٨.

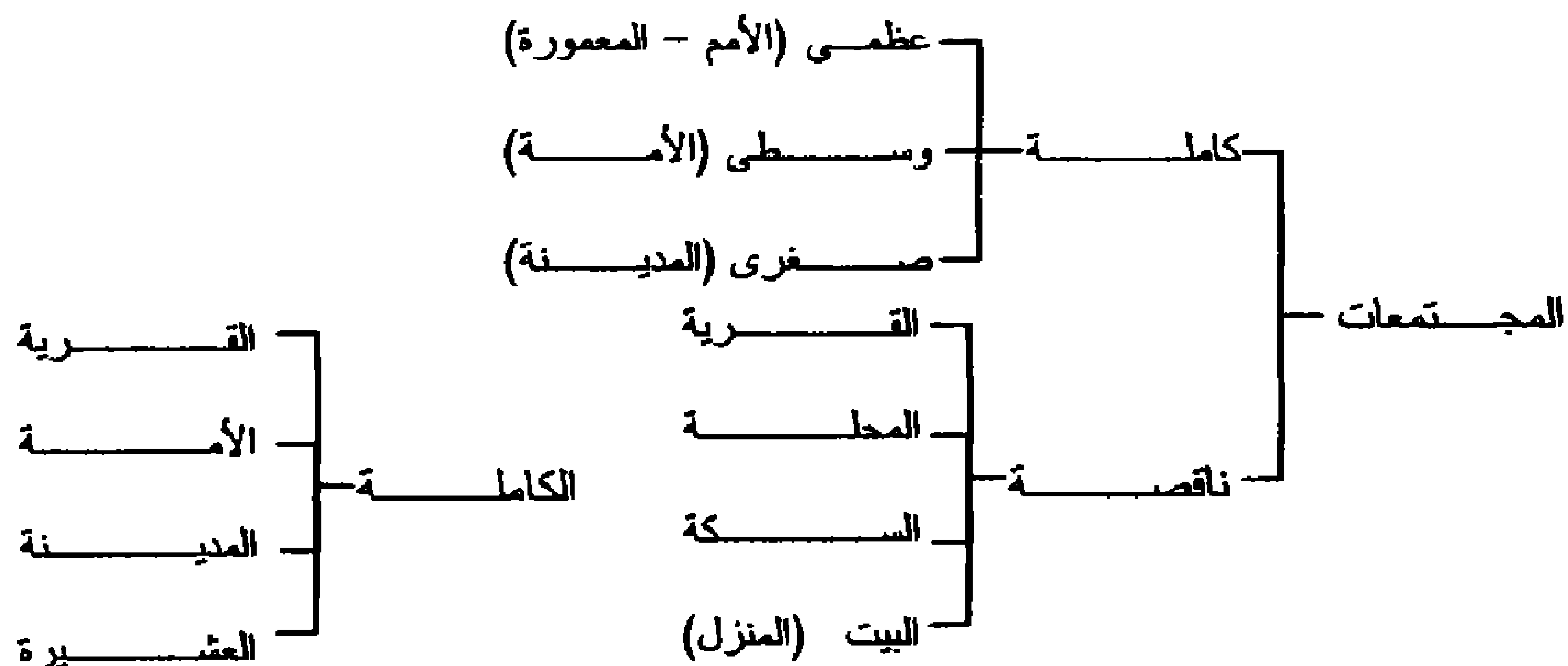
(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤٢-٤٤.

وللمساكن أثرها على الأخلاق. تولد مساكن الشعر والجلود فى الصحارى فى أهلها ملكات التيقظ والحزم أو الشجاعة والاقدام. وتولد المساكن الحصينة فى أهلها ملكات الجبن والأمان والتفرغ وهو ما لاحظه ابن خلدون فيما بعد من الفرق بين أخلاق البدو وأخلاق الحضر. وربما كان هناك توجه لاشعورى من القرآن فى وصف أخلاق بنى اسرائيل بالقتال من داخل الحصون وأن الموت يدركهم ولو كانوا فى بروج مشيدة فى مقابل الفضائل العربية قبل الاسلام وبعده. فقيم الصحراء أكثر قدرة على الصمود من قيم المدن (١).

وتنطبق نظرية الفيض على أنواع المجتمعات. فتنقسم فى دوائر متداخلة فى أقسام ثنائية وثلاثية ورباعية. تنقسم ثنائيا إلى كاملة وناقصة ثم تنقسم الكاملة إلى كبرى وهى الأمم أو المعمورة كلها، ووسطى وهى الأمة، وصغرى وهى المدينة. وتنقسم الناقصة أو غير الكاملة رباعيا إلى القرية والمحلة والسكة والبيت أو المنزل. والعلاقة بينهما علاقة خادم بمخدوم. كل مجتمع أدنى خادم للمجتمع الأعلى. البيت خادم للسكة، والسكة خادم للمحلة، والمحلة خادم للقرية، والقرية خادم للمدينة، والمدينة خادم للأمة، والأمة خادم لمجموع الأمم أى للمعمورة أو الإنسانية كلها(٢).

(١) القرآن ﴿ ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها متاعا إلى حين ﴾، ﴿ أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة ﴾.

(٢) الفارابى: السياسات المدينة ص ٤٢آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧١.

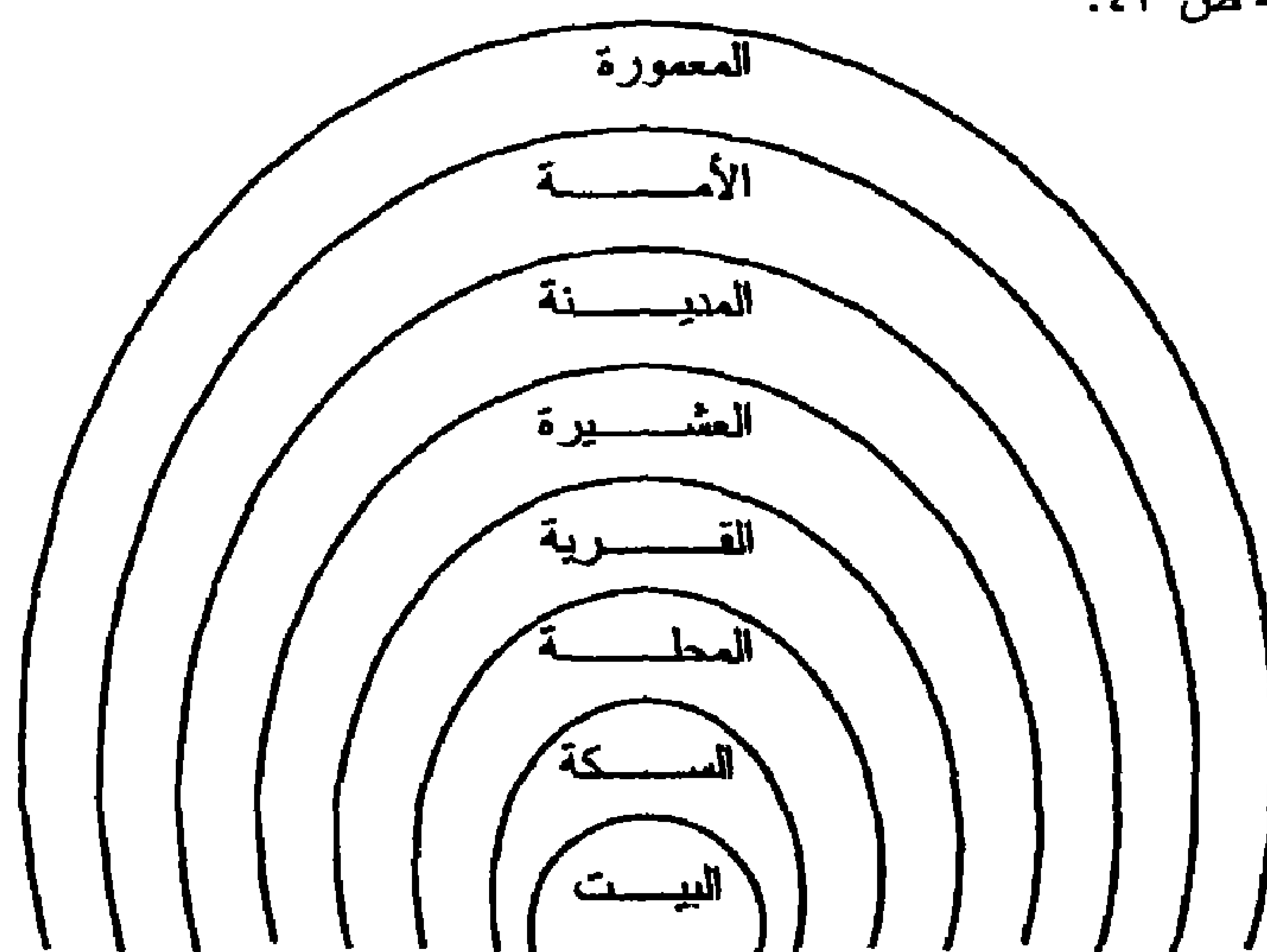


وهى قسمة كمية فى الظاهر. المعمورة أكبر من الأمة، والأمة أكبر من المدينة، والمدينة أكبر من القرية، والقرية أكبر من المحلة، والمحلة أكبر من السكة، والسكة أكبر من البيت. بل يختلف كل مجتمع عن الآخر كما أيضا. فهناك أمة كبرى وأمة صغرى، ومدينة كبرى ومدينة صغرى، وقرية كبرى وقرية صغرى، ومحلة كبرى ومحلة صغرى، وسكة كبرى وسكة صغرى، وبيت كبير وبيت صغير. ولكنها أيضا قسمة كيفية فى مدى عظم الغاية واتساعها أو القصد الارادى من المجتمع. والهدف هو التعاون. يزداد التعاون على المستوى الإنسانى العام كما هو الحال فى العلاقات والمنظمات الدولية ويقل فى السكة وهو المجتمع العرضى إلا إذا كان القصد من الهدف حسن السير وحسن النظام. والمحل مجموعة من المنازل أكبر من البيت وأقل من القرية، منازل متناثرة لارابط بينها كما هو الحال فى المناطق العشوائية. وأحيانا تكون القسمة رباعية فى المجتمع الكامل باضافة العشيرة بعد المدينة التى هى أقل من المدينة وأكبر من القرية فى مضارب القبيلة. والعلاقة بينهما أيضا علاقة الكل بالجزء فى دوائر متداخلة(1).

المعمورة هى مجموعة الأمم أى الإنسانية أو البشرية بصرف النظر عن زمانها ومكانها وأخلاقها، فاضلة أو جاهلة. هى مجموع أمم متباينة فى عصور مختلفة لا يجمع مدنها وبيوتها سلوك أخلاقى واحد.

---

(١) الفارابى: الملة ص ٤٣.



وتتميز الأمة عن غيرها بثلاثة أشياء، الخلق الطبيعي، والشيم الطبيعية، واللسان أي اللغة. والخلق أقرب إلى الصفات البيولوجية في حين أن الشيم أقرب إلى سمات الشخصية النفسية والمزاجية والثقافية. الأولى أقرب إلى الطبيعة، والثانية أقرب إلى الاكتساب.

ويعني لفظ المدينة التجمع البشرى أو الجماعة أو المجتمع بلغة العصر. وكلها مرادفات عند الفارابي. وهى نموذج الاجتماع الانسانى وليس الأمة، مثل مدن حلب وبخارى وسمرقند، وأثينا واسبرطة وروما قديما. ولا تعنى المدينة أو المنزل ما عناه القدماء بأنه السكن أى المكان بل السكان أى البشر. فالجغرافيا بلغة العصر هى الجغرافيا البشرية أو علم السكان. وتخطيط المدن يعنى السكان وليس السكن. وهو ما يتفق مع التجربة البشرية فى القرآن والشعر. فالسكن ليس فقط المسكن والبناء، شكله وصورته بل الناس القاطنين فيه(١). ويلتئم المنزل من أربعة: زوج وزوجة، مولى وعبد، والد وولد، قنية ومقتنى. بقى الزوج والزوجة والوالد والولد وانقضى عهد المولى والعبد والقنية والمقتنى بفضل الزمن. والرئيس هو رب المنزل مثل مدير المدينة(٢).

ثانيا: أنواع المدن.

وتتكرر كتابات الفارابى فى "السياسات المدنية" و"فصول المدنى" و"آراء أهل المدينة الفاضلة". فهل يتطور الفيلسوف أم أنه حدس واحد وتصور واحد وتحليل واحد؟ فى كل مرة يبدأ التأليف من الألف إلى الياء، خطاب واحد فى تصور شمولى واحد، بداية جذرية بفعل فلسفى متجدد. ويمكن رؤية علاقة جدلية بين هذه المؤلفات الثلاثة. "السياسات المدنية" سلب ونفى، و"آراء أهل المدينة الفاضلة"، إيجاب ووضع،

---

(١) وهو ما يتفق مع القرآن فى بعض آياته مثل ﴿واسأل القرية﴾. ومن الشعر

أمــر عــلى الديار ديار ليلا ∴ أقبل دا الجدار وذا الجدارا

وما حب الجدار شغفن قلبى ∴ ولكن حب من سكن الديارا

(٢) هناك فرق بين المولى والعبد من ناحية والقن من ناحية أخرى. المولى حر دخل فى حلف مع حر. والعبد يمكن أن يكون حرا. والقن هو الذى مازال مملوكا كالمالك.

و"فصول المدنى" جمع بين السلب والايجاب. أما الملة فانها كشف عن حقيقة الجدل فى الاجتهاد والتقليد، والموروث كمصدر للتنظير الخالص. الفاضلة فى الأول نوابت أى ماهو كائن، بينما الفاضلة فى الثانى ما ينبغى أن يكون. لم يعرض الفارابى المدينة الفاضلة قدر عرض المدن الجاهلة والفاسقة والضالة ونوابت الفاضلة فى "السياسات" بل فى "الآراء". لم تذكر "السياسات" المدينة الفاضلة بل ذكرت نوابتها أى المجتمعات الهامشية والطفيلية. ومع ذلك عرض آراء أهل المدينة الفاضلة أقصر بكثير فى الآراء منه فى "السياسات المدنية" يضيف كل عمل فى العلم المدنى شيئا جديدا. فتركيب المدينة وتشبيهها بالبدن مادة جديدة فى "الآراء" ولاتوجد فى "السياسات"، وأقرب إلى "فصول المدنى" أو "الفصول المنتزعة". والعضو الرئيسى لا يوجد فى السياسات(١). والمدينة المبدلة فى "الآراء" فقط وليست فى "السياسات".

ومعيار تصنيف المدن الآراء أو الأهداف والغايات، وبلغة العصر الأيديولوجيات. ماهية المدينة بفكرها وليس بنظامها السياسى أو إنتاجها الاقتصادى، وبلغة العصر بثقافتها وحضارتها وقيمتها. تحدد نوعية المدينة بأخلاقية الهدف(٢).

وتطلق صفتا الفاضل والجاهل على المدن والسياسات والرئاسات والاجتماعات والآراء والأفعال والملل مما يدل على ارتباط الأخلاق والاجتماع والسياسة. واستعمال لفظ الجاهلة بدلا من لفظ الجاهلية من بقايا الموروث القديم، الجاهلية قبل الاسلام بعد أن تم تنظير الاسلام فى الفاضلة طبقا لظاهرة التشكل الكاذب. والسياسة ليست جنسا لسائر أصناف السياسات بل هم اسم مشترك لأشياء كثيرة تتفق وتختلف فى طبائعها، ولكن لا شركة بين السياسة الفاضلة والسياسة الجاهلة. السياسة الفاضلة هى التى ينال بها السائس الفضيلة فى الدنيا والآخرة، فى الدنيا أن يكون البدن على أفضل الهيئات

---

(١) الفارابى: الآراء ص ٧٢- ٧٥.

(٢) مضادات المدينة الفاضلة، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣- ٨٧، القول فى أهل هذه المدن ص ٩١ - ٩٤، القول فى الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ص ٩٤- ٩٨، القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ص ٩٨- ١٠٣، القول فى المدن الجاهلية ص ١١٠- ١١٧.

وأنفسهم على أفضل الحالات، ويكون ذلك سبب السعادة فى الآخرة شرط أحوال الآخرة. والسياسة الجاهلية تختلط أصنافها ويصعب التمايز بينها فى أفعال الرئيس الجاهلى لأن أفعال كل واحد تصدر من ظنونه وآرائه دون علم أو صناعة متقنة. وقد قنن الأقدمون السياسات الجاهلة لأن العلم يُحفظ ويُضبط بالقوانين الكلية. وإن كانت السياسات الجاهلية مركبة يعرف كل منها على حدة وبحسب طبيعتها، كذلك الحال فى جميع الأشياء العملية مثل الخطابة والسفسطة والجدل والشعر فانها ليست علوما إلا بحسب البرهان. ويشتمل كل صنف من السياسات الجاهلية على أصناف مختلفة ومتفاوتة بين غاية الرداءة وما ضرره يسير ومنفعة كثيرة بحسب قوم بعينهم. والسؤال هو: هل السعادة مطلقة على هذا النحو دون وضع اجتماعى؟ هل يمكن الحصول عليها على هذا النحو الفردى دون واقع وملابسات؟

ونسبة السياسات بالنسبة إلى الأنفس كنسبة الأزمان بالنسبة إلى الأبدان وذوات الأمزجة المختلفة. وكما تصلح الأبدان فى مزاجها وحالها فى الخريف والبعض فى الصيف وبعضها فى الشتاء وبعضها فى الربيع كذلك حال الأنفس ونسبتها إلى السياسات. الا أن أصول الأبدان أشد انحصارا من الهيئات والسير لأن هذه تتألف من أشياء طبيعية وإرادية بلا نهاية، بعضها بالقصد وبعضها بالاتفاق. وكثير من أهل السنن يتقلب فى الشقاء وهو لا يعلم.

وتتفاوت عروض الفارابى لأنواع المدن من مدينة إلى أخرى. إذ يبحث عن الأصول الفاسدة التى تفرعت منها الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلة والضالة ولا يفعل نفس الشئ مع المدينة الفاضلة. فأصل الفساد فى المدينة الجاهلة فى الموجودات الطبيعية واعتماد باقى الموجودات عليها. والظنون فى الموجودات الطبيعية، والارادية سواء كانت ظنون الآراء الجاهلية أو إحصاؤها وكيفية حدوثها من الاجتماعات والمدن والرئاسات والعلل أو ظنون الآراء الضالة حتى التأمت منها الملل التى قد تبعتها

الرياسات والسياسات الضالة. فالآراء تحدث بعد الاجتماع وليست قبله[١]. والاجتماع الطبيعى ينشأ أولا ثم بعد ذلك يتحول إلى اجتماع إرادى فتظهر الأخلاق الاجتماعية. كما يستعمل الفارابى لفظا واحدا للمدينة الفاضلة ولا يصنفها إلى تصنيفات جزئية فى حين أنه يستعمل ألفاظا عديدة للمدينة الجاهلة مثل الضالة والفاسقة ويصنفها إلى أنواع ويصف آراءها المشتركة بينها.

وأحيانا يكون الوصف لصالح المدينة الفاضلة ويكون القياس عليها عن طريق القلب لوصف المدينة الفاضلة. فالفاضلة هى الأساس. وفى غيابها واندثارها تظهر الجاهلية. يعرض موضوعات المدينة الفاضلة، ارتباطها وأجزاءها ومراتبها ورئاستها ونظامها وملكها ورئيسها الأول[٢]. وشروط رئاسته وعلاقتها منذ ولادته وصباه وحداثته وكأن الرئيس يولد رئيسا بالطبع وليس بالكسب وتأديبه ثم الرئاسات التالية له أى دراسة المدينة من حيث الرئاسة. وبالمثل يستعرض أصناف الاجتماعات فى المدن الجاهلية والضالة والفاسقة وملوكها ورئاسة كل واحد وأغراضها أى دراسة الرئاسة أيضا. ويصف أصناف السعادات التى تصير إليها أنفس المدن الفاضلة فى الحياة الأخرى وأصناف الشقاء لأنفس المدن الجاهلية وهلاكها أى العقائد مثل النبوة والمعاد، تحولا من علم الكلام إلى علوم الحكمة فى مزيد من التنظير. فالعقائد أساس أيديولوجيات المجتمع وتصوراته الأخلاقية والاجتماعية والسياسة. ويبن وسائل الحصول على أهل المدينة الفاضلة وحدها دون الجاهلية، والعلامات التى تميزهم إذا وجدوا غرباء فى مدن جاهلية، أقلية وسط أغلبية، تنظيرا لبعض الآيات﴿واذ قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾ ، ﴿إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى﴾. ثم يقارن بين المدينتين فى التأويل. إذ يختلف

(١) كنت أظنها قبل ذلك فى مقتبل العمر لاغراقى فى المثالية وأولوية الفكر على الواقع قبل أن أتحول إلى جدل الفكر والواقع. وهو نفس السؤال للفارابى: هل يعرض أنماطا مثالية من صنع الذهن أم يصف مدنا موجود بالفعل. وهو نفس السؤال المطروح على العصر فى وصف الأيديولوجيات كاختيارات فكرية وأنماط مثالية أم وصف النظم السياسة الموجودة بالفعل.

(٢) السابق ص ٨٥- ٨٦.

أهل المدينة فى الأشياء التى تخيل لهم مثالات الحق دون ذواتها. وهو اختلاف يتجه نحو شئ واحد، ولا يوجب التعادى بل التصافى مثل اختلاف أهل الصنائع. وهو موضوع التأويل وشرعية الاختلاف. ويصف وضع من ينشؤون فى المدن الفاضلة ويكون أغفالهم سببا لبوارها، ويبين أمثلتهم، وكيف تتم مناظرتهم. وهم الأولياء والحكماء والأئمة والعلماء الدين يتهاونون فى همتهم ويتقاصعون عن القيام بأدوارهم.

وقد يسكن إنسان فاضل بارادته أو بغير إراداته فى مدينة جاهلية فيكون جزءا طبيعيا منها أو غريبا عنها. وهو نفس حال الجاهل فى مدينة فاضلة. وهذا هو سبب الهجرات، الجاهل إلى الجاهلية، والفاضل إلى الفاضلة، فالطيور على أشكالها تقع. المدن إذن نظم سياسة ثابتة، والحركات بين أفرادها. والتجانس فى المدينة فاضلة أو جاهلة ضرورى حتى لايحدث انشقاق فيها أو معارضة أو تحول إلى أفضل أو إلى أسوأ. ولا توجد امكانيات لتغير اجتماعي. أثر الفاضل في الجاهلية إيجاب وأثر الجاهل فى الفاضلة سلب. سبب الهجرة العلةُ الغائية وليست العلة المادية. عكس ما تنتهى إليه أسباب الهجرة عند علماء الاجتماع المعاصرين(١).

١- **المدينة الفاضلة.** يركز الفارابى على آراء الملة الفاضلة أكثر مما يبين أنواعها. فالمدينة الفاضلة واحدة. وهى ملة أكثر منها مدينة وهى بطبيعة الحال ملة الاسلام.

وآراء الملة الفاضلة نوعان: نظرية وعملية أو إرادية. وتتعلق النظرية بأوصاف الله وصفاته، وصفات الروحانين ومراتبهم ومنازلهم من الله وفعلهم سواء كانوا أشخاصا أم ملائكة ثوانى أو صورا مفارقة، والعالم وأجزاؤه ومراتبه وحدوث الأجسام من الفيض، والعدل في العالم وامتناع الجور، والإنسان والنفس، والعقل ومرتبته فى العالم ومنزلته من الله، والنبوة والوحى والمعاد. وتتضح مصطلحات علم الكلام دون أية محاولة للتشكل الكاذب المعروف فى الخطاب الفلسفى أو حتى لتعقيل السمعيات. كما تتضمن السياسة والامامة ووصف الأنبياء والملوك والرؤساء والأئمة في الزمان السابق وأوصاف الملوك

---

(١) الفارابى: الملة ص ٥٦.

الأراذل الرؤساء والفجار المتسلطون من أهل الجاهلية والضلال فى الماضى، مع وصف الحاضر، رؤساء أفاضل أم أراذل. فالغاية من الماضى الحاضر، وموضوعات التخييل فى مثالات الحقيقة. والسياسة والإمامة من الأمور النظرية.

أما العملية فهى الأفعال. وكلها تعظيم أيضا لله والملائكة والرئيس. وتضم تعظيم الله، والروحانيين والملائكة والأنبياء والملوك والأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى فى الماضى، وتخسيس الملوك الأراذل ورؤساء الفجار وأئمة الضلال، وتعظيم الملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى فى الحاضر وتخسيس أضدادهم، ومعاملات أهل المدن مع النفس ومع الغير من أجل تعريف العدل(١).

ولما كانت الأفعال تكسب الإنسان هيئة نفسانية جيدة فاضلة كلما دام عليها الشخص صارت هذه الهيئات أقوى وأفضل. وكلما تكررت ازدادت جودة، وزاد الالتذاذ والسرور بها. فالأفعال على الدوام وعلى التكرار دون حاجة إلى أمر متجدد كما هو الحال فى علم أصول الفقه(٢). فاذا ما وصلت النفس إلى حد الكمال فإنها تستغنى عن المادة ولا تتلف بتلفها، وتفارقها وترتفع عنها الأغراض. لا تتحرك ولا تسكن بعد أن كانت تتبع أمزجة الأبدان، وتتغير بتغيرها.

واذا خلصت طائفة أنفسهما وسعدت، وخلفهم آخرون فى مرتبتهم قاموا مقامها، واتصلوا بأشباههم فى النوع والكمية والكيفية. ويسهل إقناعهم لأنهم بلا أجسام، يلتذ كل منهم بالآخر، يتصل اللاحق بالسابق، ويعقل مثل ذاته مرارا فى تراث روحى متصل، وتاريخ روحى صاعد، سلف صالح يتواصل بالرواح، ويتراسلون فيما بينهم. بسر الخلف بالسلف، كما يسر السلف بالخلق لاتصاله به، ويظل التراث الفكرى حيا بينهم بأفعالهم وأرواحهم أى بأفكارهم وآرائهم وآثارهم وكأننا فى عالم الأقطاب والأبدال عند الصوفية. التقدم إلى أعلى فى الارتقاء بالروح، وإلى الخلف بالرجوع إلى السلف الصالح، وليس إلى

---

(١) السابق ص ٤٤- ٤٦.

(٢) وقد وضع بنتام قوانين مشابهة للذة بناء على دوام الفعل وتكراره وشدته فى حساب اللذات.

أسفل لرعاية المصالح العامة أو إلى الأمام من أجل تحقيق التقدم المادى والمعنوى. وهكذا ينتقل الفارابى من الاجتماع إلى الأخلاق، ومن الأخلاق إلى الدين، ومن الدين إلى التصوف[1]. وفى هذه الحالة من الذى يقوم برعاية الأبدان والمصالح العامة والأحوال المعيشية إذا كانت الغاية من المدينة تخليص النفوس من الأبدان؟ كيف ينشأ الصراع الاجتماعى إذن فى هذه المدينة المتجانسة المتألقة روحيا؟

ولأهل المدن الفاضلة أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء أخرى من علم وعمل تخص كل رتبة وكل واحد منهم. وتحصل لهم السعادة بالمشترك بينهم وبالخاص لكل فرد منهم. والأفعال فى المدينة الفاضلة ليست فقط أفعالا فردية بل أيضا أفعالا جماعية مشتركة. فالأفعال نوعان: فردية تخص كل شخص، وجماعية يشترك فيها المجموع علما وعملا. وتحصل السعادة لأهل المدن الفاضلة بالأفعال الشخصية والأفعال المشتركة وهى: معرفة السبب الأول وصفاته أى التوحيد بلغة علم الكلام، ومعرفة كل منها أى الفيض والموجودات المتوسطة الثوانى بلغة الفلسفة، ومعرفة الجواهر السماوية وصفاتها والأجسام الطبيعية التى تحتها، كونها وفسادها، إحكامها وتفاوتها، والعناية والعدل والحكمة فيها، لا إهمال ولا جور ولا نقص، والخلق عدل بلغة المعتزلة، ومعرفة كون الإنسان وحدوث قوى النفس وفيض العقل الفعال عليها كالضوء حتى تحصل المعقولات الأول والإرادة والاختيار عودا إلى نظرية الفيض على مستوى المعرفة، ومعرفة الرئيس الأول وكيف يكون الوحى توحيدا بين الرئيس والنبى، ومعرفة الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفوه إذا لم يكن هو فى وقت من الأوقات أى الخلفاء والحكماء، ومعرفة المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة والمدن الضالة والمعاد، إما العدم أو البقاء، وأخيرا معرفة الأمم الفاضلة والأمم الجاهلية أى مجموعة الإنسانية خيرها وشرها. فمجموع ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة تدور حول الله والعالم والإنسان والمجتمع وهى تقنين لما ينبغى أن يكون وليس وصفا لما هو كائن. وكلها أشياء معرفية صوفية إلهية ولا شئ

(١) الفارابى: الملة ص ٨٦- ٨٨.

يتعلق فيها بالصالح العام[1].

وتتفاضل الصناعات والعادات فى المدن الفاضلة من ثلاثة أنحاء: النوع والكمية والكيفية مثل تفاضل الصنائع. التفاضل بالنوع هو أن تكون الصناعات مختلفة بالنوع واحدة أفضل من الأخرى مثل صناعة العطر والكناسة والحياكة، وصناعة الرقص والفقه، والحكمة والخطابة. ولاحرج من ضرب المثل بصناعة الرقص مع صنعة الفقه والحكمة والخطابة وصنعة العطر. وتتفاضل بالكمية مثل العلم بنفس النوع مع تفاضل فى الزيادة والنقصان. والتفاضل بالكيفية هو العلم بنفس الموضوع مع تفاضل فى الاتقان والاحكام.

وتعرف هذه المبادئ بطريقتين. الأولى أن ترتسم فى نفوسهم كما هى موجودة أى العلم بالوجود بما هو موجود. يعرف الحكماء بالبرهان ومن يلهم يعرف ببصائر الحكماء اتباعا لهم وتصديقا وثقة بهم. والحكيم أفضل من تقليده أو ممن يحاكى الأشياء مما يوحى بأن الفلسفة أعلى من النبوة. وهو نوع من التبعية والتقليد. وما الداعى لتصور طبقة متوسطة من الحكماء والأنبياء، وهل يجوز تقليد الحكماء، وما الضامن لصدقهم؟ والثانية أن ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل أى حصول مثالاتها التى تحاكيها أى بالصور الفنية المتوسطة بين الذهن والشئ، والمعرفة بمحاكاة المثالات لأن الأذهان لا تقوى على تفهم الموجودات سواء بالطبع أو بالعادة.

---

(١) الفارابى: آراء ص ٩٤- ٩٥.



والمعرفة بالمثالات تكون على أربع درجات بناء على القرب والبعد من الممثول، مثالات بعيدة جدا، ومثالات أبعد، ومثالات بعيدا ومثالات قريبة، وكأن الصفة الغالبة عليها هو البعد نظرا لتفاوته بين ثلاث درجات التفضيل الأبعد، وأبعد، وبعيد، فى حين أن القرب درجة واحدة.

وتبدأ المحاكاة طبقا لقانون الأعرف فالأعرف. وهو نفس القانون المنطقى للتعريف. كما تختلف من أمة إلى أخرى طبقا لمزاجها وشخصيتها وثقافتها وتكوينها وشخصيات الشعوب كما هو الحال فى علم اجتماع المعرفة المعاصر. قد تختلف أمة فاضلة عن غيرها في الملة بالرغم من اتفاقهما فى السعادة والقصد. الفلسفة اذن سبب وحدة الأمم، والدين أحد أسباب اختلافها. العقل يوحد والخيال يفرق[1].

واذا كانت الأشياء معلومة ببراهينها لا يكون فيها عناد بقول أصلا على جهة المغالطة ولا على جهة سوء الفهم. فلا معاندة للحقيقة فى نفسها، وبالتالى يكون فهم المعاند هو المسؤول عن المعاندة. الحقيقة موضوعية بصرف النظر عن رؤاها وفهمها وتفسيراتها وتأويلاتها والاجتهادات فى التعبير عنها. أما إذا كانت معلومة بمثالاتها فقد تكون مواضع العناد أقل، وبعضها يكون أكثر. بعضها يكون العناد فيه ظاهرا وبعضها يكون أخفى. وقد يعرف البعض مواطن العناد للمثالات ويتوقف عنده. وهم صنفان. الأول مسترشدون، إذا تزيف عندهم شئ رفعوه إلى مثال آخر أقرب إلى الحق بحيث ينتفى العناد. وإن تزيف رفعوه إلى درجة أخرى. فإن تزيفت المثالات كلها توقف عن معرفة الحق وأصبح من المقلدين الحكماء. فان لم يقتنع استزاد علما وأصبح حكيما. والثانى جاهليون يسميهم الفارابى "آخرين بهم أعراض الجاهلين من كرامة ويسار أو لذة فى المال". يرون أن شرائع المدينة الفاضلة تمنعه منها فيزيفها عمدا سواء كانت مثالات للحق أو الحق نفسه.

---

(١) السابق ص ٩٥- ٩٦/ ٨٩- ٩٠.

ويتم تزييف المثالات بثلاثة طرق: الأول بما فيها من مواضع العناد أى عدم تطابق المثال مع الممثول. الثانى بمغالطة وتمويه المعايير أى السفسطة. يزيف الحق نفسه بالمغالطة والتمويه حتى يحقق غرض الجاهلى. وهؤلاء ليسوا من المدينة الفاضلة. والثالث بمواضع العناد التى فيهم وتزييف المثالات كلها لأنهم سيؤوا الأفهام، يغلطون فى مواقع الحق على غيرما هو عليه. فاذا تزيف ذلك ظنوا انه الحق وليس سوء فهمهم له فيقع لهم اللاحق. ومن يظن أنه وصل إلى الحق مغرور. إذا ادعى أنه مرشد إلى الحق كان مخادعا ممهوها طالبا الرياسة. يتحير البعض منهم، ويلوح الشئ من بعيد للبعض الآخر ويتخيله فى النوم. الحق موجود، ويباين ما يدركونه منه لأسباب لا يعرفها، فيقصد إلى تزييف ما يدركه. ولا يحسبه حقا بل يعلم أو يظن أنه أدرك الحق(١).

ولهذا السبب تظهر ثوابت المدينة الفاضلة. بل يعرضها الفارابى قبل المدينة الفاضلة ذاتها وكأن آراء أهل المدينة الفاضلة مكملة ولاحقة على ثوابتها. السلب قبل الايجاب، والنقص قبل الكمال. وهم أصناف كثيرة، أحيانا باسم وأحيانا بوصف. الأول المتمسكون بالأفعال التى ينال بها السعادة دون القصد من ذلك بل لنيل شئ آخر بالفضيلة مثل الكرامة أو اليسار. تنقصهم النية طبقا للحديث الشهير "إنما الأعمال بالنيات"، واعتمادا على العقل الخالص والتجربة الإنسانية دون وحى أو نبوة تراجع وتصحح وتصوب اعتمادا على الوحدة الأولية بين الوحى والعقل والطبيعة. والثانى المحرفة وهم أصحاب الهوى من غايات الجاهلية. يمنعون شرائع المدينة وملتها ويعمدون إلى ألفاظ واضع السنة ويؤولونها على ما يوافق هواهم. ويحسنون الشئ بالتأويل. فهم المؤولون الذين يقيمون تأويلهم على سوء النية. والثالثة المارقة وهم لا يقصدون تحريفا. ونظرا لسوء فهمهم ونقصان تصورهم للسنة يفهمون أمور التشريع على غير مقصدها، فتصير أفعالهم خارجه عن مقصد الشرع الأول فيضلون ولا يشعرون. هم المخطئون فى التأويل النظرى فيضلون فى السلوك العملى. رابعاً المزيفون عند أنفسهم وعند غيرهم دون معاندة

---

(١) السابق : الآراء ص ٩٧- ٩٨.

للمدينة الفاضلة ولكنهم مسترشدون وطالبون للحق. يحتاجون فقط إلى رفع طبقتهم للتخيل دون تزييف حتى يقتنعوا ثم يرفعون إلى طبقة أخرى حتى يصلوا إلى الحق. يحتاجون إلى الانتقال من الخيال إلى العقل ثم إلى الفهم والتفسير. خامسا المزيفون لما يتخيلون، كلما رفعوا مرتبة زيفوها حتى رتبة الحقيقة طلبا للغلبة أو لتحسين شئ يميلون اليه من أغراض الجاهلية. يكرهون سماع شئ يقوى السعادة والحق فى النفوس، ويتلقونها من الأقاويل المموهة. هم السوفسطائيون المزيفون للخيال والعقل. والتمويه على الحقيقة إيمانا بأغراض الجاهلية. سادسا وأخيرا المتخيلون للسعادة والمبادئ ولا يستطيعون تصورها فيزيفون ما يتخيلون ويعاندونه. وكلما رفعوا طبقة إلى الحقيقة زيفوها ولا يستطيعون الوصول إليها لعجز أذهانهم. تخيلهم ناقص فيتزيف لسوء فهمهم لا لأنه به موضعا للعناد إذ لم يستطع أحد منهم تخيل الشئ على الكفاية أو يقف على مواطن العناد بالحقيقة أو لايمكنه فهم الحقيقة وظن أن كل من أدرك الحقيقة فانه يكذب عمدا طلبا للكرامة أو الغلبة، وأنه معذور مجتهد ويحسن أمر من أدركها. وهو يهدف إلى تزييف الحقيقة وأن الناس مغرورون بزعمهم أنهم أدركوها. ويعترف البعض أنهم لا يعرفون شيئا أصلا. وهم الشكاك نفاة الحقيقة(١). المدينة الفاضلة ما ينبغى أن يكون، والنابتة ما هو كائن تقابل المثال والواقع. النوابت هى الطبقة الطفيلية مثل الشبلم في الحنطة أو الشوك فى الزرع والحشائش الضارة به المغروسة فيه.

وواضح أن نوابت المدينة الفاضلة بداية انهيارها ثم نشوء المدينة الجاهلة. ومن الصعب التعرف عليهم فى الفرق. هل هم الشيعة أو الباطنية أو المؤولون من المعتزلة والحكماء أم السوفسطائيون أو الشكاك؟ هل هو حديث الفرقة الناجية فى تأويل فلسفى جديد أو وصف المجتمعات المنهارة فى قصص الأنبياء فى القرآن الكريم؟ واضح ارتباط المدينة الفاضلة بالملة والشريعة والسنن والتأويل أى بالدين ومع ذلك تخلو "السياسات المدينة" من البسملات والحمدلات فى الخاتمة.

(١) الفارابى: السياسات المدينة ص ٨١- ٨٤.

٢- **المدينة الجاهلية.** عندما تتكاثر النوابت فى المدينة الفاضلة ويكون لها السيطرة تنهار المدينة الفاضلة وتتحول إلى مدينة جاهلة. وهى المدينة التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم مهما أرشدوا إليها بل عرفوا فقط بعض الخيرات المظنونة مثل سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات تابعا لهواهم، وأن يكونوا مكرمين معظمين. وكلها جوانب من السعادة العظمى وضدها الشقاء مثل آفات الأبدان والفقر والتمتع باللذات، واتباع الأهواء. الاستيهالات أى الحاجات عند أهل الجاهلية ليست الفضيلة بل اليسار مثل مجتمع النذالة أو اللذة واللعب مثل المجتمع الخسيس أو الضرورى مثل مجتمع الضرورة أو المنفعة أى حسن الفعال التى تعود إلى إحدى الكرامات السابقة أو الغلبة، فالكرامة للغالب. تعريف المدينة الجاهلية هو نفى المدينة الفاضلة كما هو الحال فى اللاهوت السلبى مما يدل على نقص فى القدرة على صياغة خطاب ايجابى اكتفاء بالنفى أى التنزيه والتطهر الذى قد يكون أقرب إلى تحصيل الحاصل، تحديد الايجاب عن طريق نفى السلب.

وتبقى أنفس أهل المدن الجاهلة غير مستكملة بل محتاجة إلى المادة ضرورة إذ لم يرتسم فيها شئ من المعقولات الأول أصلا، وكأن قسمة المدن مازالت تقوم على أساس معرفى وليس اجتماعيا. إذا بطلت المادة التى بها قوامها بطلت القوى التى كان يمكن أن تقوم بها، وبقيت القوى التى كان من شأنها قوام مابقى. فان بطل هذا أيضا وانحل إلى شئ آخر صار الذى بقى صورة لذلك الشئ الذى إليه انحلت المادة إلى أن ينحل الاسطقسات فيصير الباقى صورتها. فتتخلط الأستطقسات لتكون إنسانا أو حيوانا. وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم مثل البهائم.

والهيئات المستفادة من أفعال الجاهلية يتبعها أذى عظيم فى الجزء الناطق من النفس. ولا يشعر بذلك لتشاغله بما تورد عليه الحواس. فاذا تخلص منها شعر بالأذى، ويخلصها من المادة ويفردها عن الحواس وعن جميع ما يرد عليها من الخارج مثل عدم احساس المغتم لما يرد عليه من الحواس أى أذى وكذلك المريض الذى يقل أذاه بألم

المرض إذا تشاغل الجزء الناطق بما توريده عليه الحواس لم يشعر بأى أذى إلا إذا انفرد انفراداً تاما عن الحواس حينئذ يشعر بالأذى. فبقى الدهر كله فى أذى عظيم. إذا ألحق به من هو فى مرتبته من أهل المدينة ازداد أذى كل واحد وصاحبه. فزيادة أذاهم فى غابر الزمان بلا نهاية. هذا هو الشقاء المضاد للسعادة. يتراكم إذن الأذى فى التاريخ. ويتجمع المتأذى والمتأذون الجاهلون. فالطبقة ليست طبقة اجتماعية فقط بل أيضا طبقة تاريخية، وبالتالى فالاجتماع وسيلة للتاريخ. والوعى التاريخى تراكم الوعى الاجتماعى عبر الزمان[1].

ولما كانت أفعال أهل المدينة الجاهلة رديئة أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة. فالفعل بتكراره يتحول إلى عادة[2]. وكلما تمت المواظبة على الأفعال الناقصة ازدادت الهيئات النفسانية نقصا فتصير أنفسهم مرضى. وربما يلتذون بها التذاذ المريض بالأشياء الرديئة وتأذيه من الأشياء الحسنة. كذلك يستلذ مرضى الأنفس بفساد تخيلهم الذى اكتسبوه بالإرادة أولا ثم بالعادة ثانيا. ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلا. وكما أن من المرضى من لا يشعر بعلته ويظن أنه صحيح ولا يصغى لقول طبيب كذلك مرضى الأنفس لا يشعرون بأنهم مرضى، ولا يصغون إلى قول مرشد أو معلوم أو مقوم. هناك إذن تشابه بين طب الأبدان وطب النفوس، بين البدن والمجتمع. وترجع كثرة التشبيهات الطبية عند الفارابى مع أنه لم يكن طبيبا إلى أن الطب كان ثقافة شائعة ومشتركة عند الجميع، كان ثقافة العصر داخل علوم الحكمة. فالحكمة نوعان، طب النفوس وطب الأبدان.

وتنقسم المدينة الجاهلة إلى أربعة أنواع: الجاهلة والفاسقة والضالة والبهيميون بالطبع[3]. ثم تنقسم الجاهلية إلى ستة أنواع: الضرورية، والنذالة، والخسيسة، والكرامة،

---

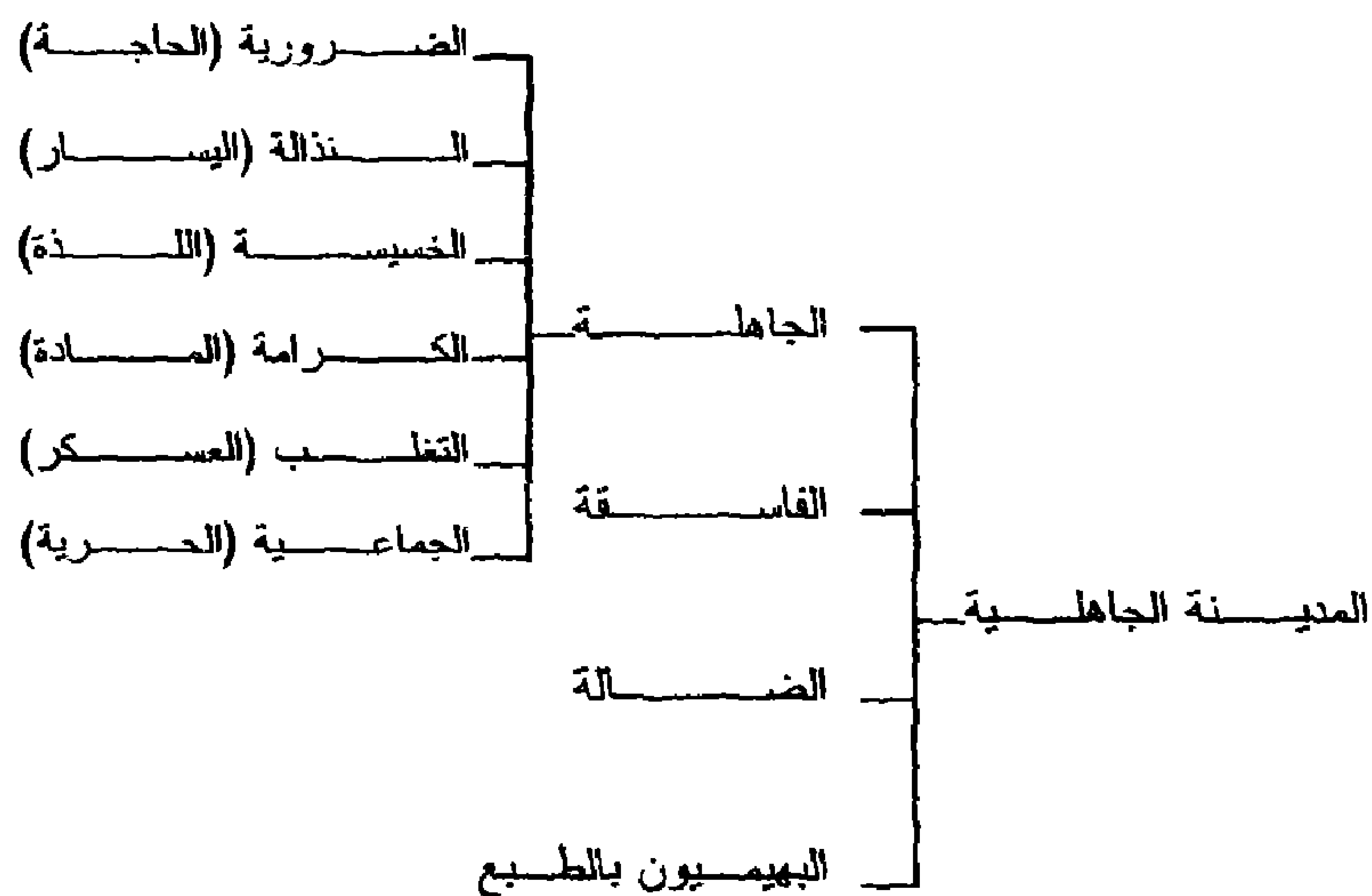
(١) السابق: السياسات ص ٦٣- ٦٦، الآراء ص ٨٣- ٨٤/ ٩١- ٩٣.

(٢) وهو مالاحظه رافيسون أيضا فى كتابه "فى العادة". De L'habitude

(٣) الفارابى: السياسات ص ٦٢- ٦٤، الملة ص ٤٣- ٤٤، ٥٤- ٥٦، الآراء ص ٨٣- ٨٤.

والتغلب والجماعية. فالمدينة الجاهلة أكبرها. ويتم التركيز على الثلاثة الأولى منها: الضرورية والنذالة، والخسيسة أكثر من الثلاثة الأخيرة منها: الكرامة، والتغلب، والجماعية(١). وأحيانا توضع نوابت المدينة الفاضلة مع المدينة الجاهلة فتكون القسمة الكلية محاسبة خماسية مع أن النوابت هو الجانب السلبي فى المدينة الفاضلة. هى المدينة الفاضلة سلبا فى لحظة الضعف والانهيار قبل أن تتحول إلى مدينة جاهلة.

وتضطرب القسمة أحيانا وهى فى طريق التشكل النهائى. إذ يكون التقابل أحيانا بين المدينة الفاضلة والمدينة الضرورة مع أن الضرورية أول نوع من المدينة الجاهلة. وتجمع الفاضلة بين اليسار واللذات مع أنهما أغراض المدينة الجاهلة. وقد تقتصر قسمة المدينة الجاهلة إلى خمسة أقسام مع إسقاط السادسة وهى الجماعية. وقد تكون القسمة الرباعية الكلية الفاضلة والجاهلة والضالة والتمويه بدلا عن الفاسقة وإسقاط "البهيميون بالطبع". وهم لا يذكرون بالفعل فى تحصيل المدن. وهم أكلة لحوم البشر، مدينة موجودة بالفعل أم موجودة بالخيال تشير إلى حالة افتراضية. وقد تعارض الفطرة الخيرة. هى



(١) النسبة بين الثلاثة الاولى والثلاثة الأخيرة ١:٦. وهناك تفاوت فى عرض المدن. النذالة، والخسيسة أصغرها، والضرورية أوسطها، والكرامة والتغلب والجماعية أكبرها.

حالة التوحش الانسية الأولى الأشبه بالحالة الحيوانية فى أقصى الشمال وأقصى الجنوب. وهم متفرقون لا يجتمعون، يتسافدون كالوحوش.

وكلها مصطلحات اجتماعية لها دلالات أخلاقية مثل المدن الفاضلة والجاهلة والنذلة والخسيسة والفاسقة والضالة. وهى تحويل لمصطلحات الإيمان والكفر والفسوق والعصيان من موضوع الأسماء والأحكام فى علم أصول الدين من المصطلحات الشرعية إلى المصطلحات الأخلاقية الاجتماعية، ومن الكلام إلى الفلسفة، ومن الأفراد إلى الجماعات.

وتضطرب المصطلحات والمفاهيم فى أسماء المدن بالرغم من الاتفاق على وصف مضمونها. فمدينة المنفعة مثلا هى مدينة الكرامة. والنذالة هى مدينة اليسار. والخسيسة هى مدينة اللذة واللعب. ومع ذلك فقسمة المدن إلى فاضلة وجاهلية بالرغم من اضطرابها إنما تتم طبقا للرئيس. إذا كان الرئيس فاضلا كانت المدينة كذلك. فالناس على دين ملوكهم. والله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن. يفرض الرئيس سعادته وفضله على كل المدينة. إن كان جاهلا فالمدينة جاهلة. وقد تكون الملوك على ديانات شعوبهم طبقا للقول المأثور "كما تكونوا يولى عليكم". والنتيجة واحدة هى اتفاق الحاكم والمحكوم فى الرأى والغرض والقصد. وهو ما لا يفسر الثورات والانقلابات، ثورات الشعوب على الحكام، وانقلاب الحكام على الشعوب[1]. والسؤال هو: ألا توجد مدينة فاضلة رئيسها جاهل أو مدينة جاهلة رئيسها فاضل؟[2]. الرئيس فى المدينة الفاضلة يفوز بالسعادة دون الناس ويستعملهم له آلات ليصل إلى غرضه أو ينالوا هم غرضهم دونه. لا يوجد اتفاق بين الرئيس والمدينة مما يناقص مبدأ التجانس بينهما.

وصلة الرئيس الفاضل بالمدينة الجاهلة صلة المخدوم بالخادم، الرئيس بالمرؤوس،

---

(١) ثورات الشعوب على الحكام مثل الثورات الكبرى فى التاريخ الفرنسية والأمريكية والروسية والاسلامية فى ايران. وثورات الحكام على الشعوب مثل ثورة أخناتون وثورات الأنبياء.

(٢) من النوع الأول ربما الحاكم بأمر الله قديما، ومن النوع الثانى لوممبا حديثا.

الصورة بالمادة، الغاية بالآلة. وهى نفس بنية الفيض، فالرئيس هو الوهاب المعطاء. والسؤال هو: هل يؤيد الملك نفسه فى المدينة الفاضلة بالسعادة الحقيقية أم أنه خادم الشعب وراعى مصالحه؟

والرئاسة الضالة هى ظن الفضيلة والحكمة دون أن تكون كذلك. ورئاسة التمويه هى التى تتعمد التمويه من غير أن تشعر المدينة بذلك. فى الظاهر ينال السعادة، وفى الباطن ينال الخيرات الجاهلية، مدينة النفاق.

غاية الملك عند قوم الكرامة والجلالة والغلبة ونفاذ الأمر والنهى والطاعة والتمجيد والحصول عليها بالفضيلة أو اليسار أو بالحب أو بالقهر. فغاية المدن هى غاية الرؤساء. غاية الكرامة لأفضل الرؤساء وغاية اليسار وغاية اللذات لأفضل الخسة منهم[1].

أ- **المدينة الجاهلة**. المدن الجاهلية أعم من المدينة الجاهلة. فالجاهلية تشمل ست مدن أولها الجاهلة. الجاهلية لفظ موروث يطلق على العرب قبل الاسلام. والجاهلة من الجهل فى مقابل العالمة من العلم. وقد يكون التقابل مع الفاضلة المرذولة أو الرذائل طبقا للتقابل بين الفضيلة والرذيلة إلا أن اسم الفاعل "فاضل" لا يوجد ما يطابقه من اسم الفاعل من "رذيلة". فالأصل الفضيلة والرذيلة غيابها. وتضم ستة أنواع يطلق عليها صفات مثل الضرورية والخسيسة والكرامة والجماعية، وأحيانا أسماء مثل النذالة والتغلب.

وكل واحدة من هذه المجتمعات إما مخاتلة أو مجاهرة، سرا أو علنا. فالدخل إما أن يأتى سرا أم علنا، بالطرق الملتوية أو بالطرق المباشرة. الكسب السريع بالمضاربات فى الأسواق، والكسب البطئ بالانتاج. والمجتمعات السرية مجتمعات المعارضة ووسائل إنتاجها السرية، ومجتمعات السلطة العلنية لها وسائل إنتاجها العلنية مثل الشيعة والسنة[2].

(١) الفارابى: آراء ص ٨٣/ ١١٠، فصول ٤٥/ ٤٨- ٤٩، الملة، ص٤٣- ٤٤/ ٥٤- ٥٦.

(٢) ومثل المجتمع الاسرائيلى والمجتمع الفلسطينى فى فلسطين المحتلة.

وقد توجد هذه المجتمعات فى مجتمع واحد كما هو الحال فى القطاع الرابع فى الانتاج غير المباشر فى مقابل قطاعات الانتاج المباشرة، الزراعة والصناعة والتجارة. وهى سمة من سمات المجتمع المتخلف خاصة لو زاد حججم التبادل فى القطاع الرابع وأصبح موردا رئيسيا للدخل فى الطبقات الاجتماعية الدنيا(١).

أولا المدينة الضرورية. وهى التى يقصد أهلها على الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والمنكوح والملبوس والمسكون، والتعاون على الاستفادة منها. الاجتماع فيها ضرورى من أجل التعاون على اكتساب ما هو ضرورى فى قوام الأبدان وإحرازه مثل الفلاحة فى المجتمع الزراعى والرعاية فى مجتمع الخدمات والحاجات الأولية، والصيد فى مجتمع القنص، واللصوصية فى مجتمع القرصنة. وهى أفضل المجتمعات من حيث إشباع الحاجات الضرورية والتى لها مكاسب أهل المدينة(٢).

وثانيها مدينة النذالة. وهى المدينة أو المجتمع الذى يتعاون على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامهما من الدرهم والدينار، وجمعها فوق الحاجة إليها لا لهدف إلا محبة اليسار والشح عليها وعدم الانفاق إلا الضرورى مما به قوام الأبدان. وهى بلغة العصر أقرب إلى وصف مجتمع الوفرة والرفاهية، المجتمع الرأسمالى الغربى أو النفطى العربى. وتأتى الثروة إما عن جميع وجوه المكاسب أو من الوجوه فى هذا البلد وحده بما فى ذلك نهب ثروات الآخرين فى الخارج وفى الداخل ما دامت الغاية هى الثروة. ومصادر اليسار من الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية مثل المدينة الضرورية بالاضافة إلى المعاملات الارادية مثل التجارة والاجارة وغيرها(٣).

وثالثها المدينة الخسيسة: وهى المدينة التى يتعاون أهلها على التمتع باللذة من

---

(١) الفارابى: السياسات ص ٦٣- ٦٤، آراء ص ٨٣- ٨٤.

(٢) الفارابى: الآراء ص ٨٢- ٨٤.

(٣) وهو المجتمع التجارى وبلغة العصر الحديث Mercantile ، الفارابى: السياسات ص ٦٤، آراء ص٨٤.

المأكول والمشروب والمنكوح. والسعى وراء الألذ ليس طلبا لما به قوام الأبدان وما ينفعها بل ما يلذ فقط من اللعب والهزل. وهى المدينة السعيدة والمضبوطة عند أهل الجاهلية لأن غرض المدينة يتحقق بعد تحصيل الضرورة واليسار والنفقات الكثيرة. وأفضلهم من نال أسباب اللعب واللذة أكثر. وهو بلغة العصر مجتمع القصور والجنس والقمار والملاهى، مجتمع بعض مشايخ النفط وأمرائه وحياة الأغنياء الجدد. وقد لا يكون لفظ الخسيسة أفضل التسميات(١).

ورابعها المدينة الكرامية. وهى المدينة التى يتعاون أهلها على أن يصلوا إلى التكريم بالقول والفعل إما بتكريم أهل المدن لهم أو بتكريم بعضهم البعض. هو مجتمع التقدير والاحترام أو مجتمع المدح والثناء. وكرامة البعض للبعض إما على التساوى أو على التفاضل. الكرامة بالتساوى هو الفرض المتبادل لأنواع متساوية أو لنوع له قوة النوع المفروض من الطرف الأول. والكرامة بالتفاضل هو أن يعطى طرف طرفا كرامة، ويعطى الآخر كرامة أعظم طبقا للاستيهالات أى الحاجات والرغبات(٢). كما تعنى الكرامة المعونات المادية التى تهبها المجتمعات بعضها إلى بعض إما على التبادل مثل التبادل التجارى أو على التفاضل أى الدول الأكثر رعاية أو فى صورة منح وهبات لا ترد أو فى صورة قروض قصيرة الأجل بفوائد كبيرة أو طويلة الأجل بفوائد صغيرة. أما الكرامة بالمدح بالقول والفعل فانها لا تؤثر فى العلاقات الدولية. الكرامة من الكرم المادى وليس من التكريم المعنوى. وقد يكون فى محبى الكرامة من لا يحبها لذاتها بل لليسار. يريدون إكرام الغير لهم لينالوا اليسار إما منه أو من غيره. يريدون الرياسة ومطاوعة أهل المدينة للحصول على اليسار من أجل اللعب واللذة. ومدينة الكرامة خير المدن الجاهلة إلا أن الكرامة إذا أفرط فيها صارت مدينة الجلادين، وتنقلب إلى مدينة التغلب(٣).

---

(١) الفارابى: السياسات ص ٦٤– ٦٥، آراء ص ٨٤.

(٢) وهذا مثل المنفعة المتبادلة عند هوبز.

(٣) الفارابى: السياسات ص ٦٥– ٦٩/ ٧٥– ٧٦، آراء ص ٨٤.

ويبدو ان المدينة الكرامية هو الطابع العام لكل المجتمعات نظرا للعلاقات الدولية والتبادل التجارى والعلمى بين الدول. فلا يوجد مجتمع يستقل بذاته نظرا لأن التعاون بين الأمم أحد أنواع التجمعات البشرية. وهو مجتمع المعمورة بلغة الفارابى أو الإنسانية بلغة الفلاسفة أو التعاون الدولى بلغة العصر. وقد يكون المدح للمجتمعات والنظم السياسية مثل الرأسمالية أو الاشتراكية، تساويا أو تفاضلا وكما هو الحال فى الغرب المعاصر. وقد يكون المدح للرؤساء بأشخاصهم تساويا أو تفاضلا كما هو الحال فى المجتمعات الحالية. قد لا يكفى لفظ الكرامة بل يضاف اليه لفظ المدح خاصة وأنه لفظ من علوم الحديث وأصول الدين وأصول الفقه. وله فى الثقافة العربية المعاصرة معنى إيجابى مثل معركة الكرامة[1].

وخامسها مدينة التغلب. وتتداخل مع مدينة الكرامة لا من الكرامة للغالب. والفائز فى الغلبة مغبوط. وتكون الغلبة بالنفس أى بالقوى الذاتية، وبكثرة الأنصار وقوتهم، وبالاثنين معا. والغالب لا يناله مكروه بل هو الذى يسبب المكروه لغيره. وهذا حال الغبطة والثناء والمديح له. والأكثر غلبة هو الأكثر فضلا.

وآلات الغلبة متعددة أهمها الحسب والنسب من الأسلاف، أن يكون الآباء والأجداد موسرين أو واتتهم أسباب اللذة أو غلبوا من أشياء كثيرة أو نافعين لغيرهم، لجماعة أو لأهل مدينة أو يتمتعون بجمال أو جلد واستهانة بالموت. وهى أقرب إلى صفات الزعامة الطبيعية الوراثية أو التنظير العقلى لآية ﴿وأتاه الله بسطة فى العلم والجسم﴾. ومن صفات أهل التغلب الجفاء والقسوة وشدة الغضب والبذخ وشدة النهم من التحلى بالمأكول والمشروب والمنكوح، والتغالب على جميع الخيرات بالقهر.

وتقوم مدينة التغلب على التعاون على أن تكون الغلبة لأهلها. فاذا عمتهم محبة الغلبة فانهم قد يتفاوتون فيما بين الأقل والأكثر فى عدة نواحى مثل التفاوت فى الدم

---

(١) وهى المعركة التى صمدت فيها المقاومة الفلسطينية فى أغوار الاردن ضد العدوان الاسرائيلى بعد حزيران (يونيو) ١٩٦٧.

والروح لازهاقها واستئصالها كما هو الحال فى الاستعمار الصهيونى الذى يقوم على استئصال الشعوب ومثل استعمار الغرب الحديث للنصف الغربى من العالم، الامريكيتين، الشمالية والجنوبية، ومثل التفاوت فى النفس لاستعبادها كالاستعمار الغربى خاصة الفرنسى، ومثل التفاوت فى المال لانتزاعه مثل النهب الاستعمارى خاصة البريطانى لثروات الامم.

والغرض من الكل الغلبة والقهر والاذلال حتى لا يملك المقهور من نفسه شيئا، ويكون تحت طاعة القاهر، ويتعود المقهور على القهر حتى أنه لا يتصور أن يعطى شيئا بالمجاملة طوعا دون القهر. فالقهر إما ان يكون بالمجاملة أو بالمصالبة والمجاهدة أى المقاومة. لذلك لا يقتل الإنسان نائما ولا يؤخذ ماله حتى ينتبه. الكل يحب الغلبة. وهو أشبه بتنظير فقه الاجتهاد فى تحريم قتل الطفل والمرأة والشيخ والعجز عن المقاومة.

وأهل التغلب أعداء لكل من سواهم. يسنون سننا للغلبة على غيرهم طبقا لقانون القاهر. يتنافسون فى كثرة الغلبة أو عظمها أو بعد الغلبة وآلاتها. فالغلبة قد تكون فى الرأى وجودته على غيره أو فى البدن وصلابة الجلد أو فيما هو خارج عن البدن مثل السلاح.

وقد تكون غلبة المدينة لمن ليس من أهلها لحاجتهم إلى الاجتماع فتنشأ سيطرة مجتمع من الخارج على المجتمع الداخلى. وقد يأتى القهر من بعض أهلها أو من نصفه أو منهم كلهم. وقد لا يقصدون القهر والنكال لذاته بل لشئ آخر. وقد يغلب واحد غيره من أهل المدينة ويمتنع من سواهم عن المغالبة لحاجة بعضهم إلى بعض. لا يغلبون غيرهم وإن غلبهم غيرهم، النساء والمستضعفون فى الشريعة. وقد يتجاوز المغلوبون الغالبون فى مدينة واحدة، سيطرة طبقة على طبقة. هنا تكون الغلبة للطبقة وليس للفرد(1).

وتحصل الغلبة إما للضروريات أو لليسار أو للمجتمع باللذات أو الكرامات. فالمدن كلها وسائل للتغلب. والأحرى بالاسم من يريدها جميعا بالقهر. وتقصد مدن أخرى

---

(1) الفارابى: السياسات ص ٦٦/ ٧٠- ٧١، الآراء ص ٨٤.

لذلك بالاضافة إلى الغلبة. وقد تحدث الغلبة لثلاثة أسباب. الأول الغلبة كيفما كانت وفى أى شئ هى، والاضرار بالغير بلا نفع سوى لذه القهر. وقد تكون الغلبة على أشياء خسيسة مثل ما يحكى عن بعض الأعراب. والثانى الغلبة لأجل أشياء ممدوحة عالية حتى إذا نالوها لم يستعملوا القهر. والثالث الغلبة والقتل وإيقاع الضرر للنفع فقط من أحد الأشياء الشريفة. فاذا واتته بلا غلبة إما بوجود كثير أو بمساعدة الغير أو ببذل إنسان آخر له ذلك الشئ طوعا لم يرده ولم يلتفت اليه، ولم يأخذه منه. وهؤلاء هم كبيرو الهمم وذوو الآراء الجليلة. وكيف لا يأخذه وقد أتى الناس طائعين، ولديه رغبة فى المدح من الناس. وأهل المدينة الذين يقتصرون على الضرورى متى حصلت لهم الغلبة ربما كالحوا وجاهدوا على مال أو نفس بحيث ينفذ حكمهم ودت أن يأخذوا شيئا. فهؤلاء يمدحون لأن غايتهم نبيلة مثل العفو عند المقدرة.

والمدن المتغلبة هى مدن الجبارين أكثر من مدن الكرامة. فقد يعرض لأهل مدن اليسار واللعب والهزل أن يظنوا أنهم الأفضل من سائر المدن ظنا بأنفسهم، فيعرض لهم صلف وبذخ وافتخار ومحبة للمدح مثل المجتمع الأمريكى الحالى أوبلغة القرآن من أخذتهم العزة بالأثم، وأن من سواهم لا يهتدون إلى مثل ما اهتدوا اليه. ولأنهم لا يحتاجون إلى هاتين السعادتين، اليسار واللعب، يخترعون لأنفسهم أسماء يحسنون بها سيرتهم مثل "المطبوعون" "والظرفاء"، المجتمع الحر بلغة الغرب الحديث، وغيرهم الجفاة الأغلاظ وبلغة العصر المتخلف الشمولى أو القهرى. فيظن أنهم ذوو نخوة وتسلط وهمة. وإذا كانوا من محبى اليسار واللعب، ولم تحدث لهم الصناعات التى يكتسبون بها اليسار إلا القوى إلى بها الغلبة مثل الخليج النفطى، ويصلون إلى اليسار واللعب بالقهر والغلبة كانت نخوتهم أشد، ودخلوا فى جملة الجبارين. وهؤلاء هم الحمقى مثل الولايات المتحدة الامريكية الآن[1]. مدينة التغلب إذن أشبه بمجتمع الصراع والبقاء للأصلح والمجتمع الاستعمارى الحديث[2].

---

(١) الفارابى: السياسات ص ٧٣- ٧٥.

(٢) وهو ما أشار اليه دارون ونيتشه.

والسؤال هو: ما هى المادة العلمية التى حللها الفارابى؟ هل هى الدراسات التجريبية على أحوال العرب أم أنها مجرد تأملات شيخ حكيم؟ هل لديه مادة تاريخية مثل ابن خلدون أو مشاهدات مثل ابن بطوطة أم هى مجرد افتراضات نظرية؟ هل هى قراءات فى كتب التاريخ والسياسة؟ هل هو تنظير لمادة فقهية معروفة؟ هل هو عرض عقلى لقصص الأنبياء وأسباب قيام المجتمعات وسقوطها؟

وسادسها المدنية الجماعية. وهى لا تختلف كثيرا عن مدينة التغلب في حب أهليهما للكرامة. هى التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى بنفسه يعمل ما يشاء، أقرب إلي مجتمع الحرية والمساواة. أهلها متساوون، وسنتهم تقوم على أنه لا فضل لإنسان على آخر في شئ، ربما تنظيرا لحديث "لا فضل لعربي على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح". أهلها أحرار يعملون ما يشاؤون ليس لأحد منهم على غيره سلطان. بل يعلمون لزيادة حريتهم. لهم أخلاقهم، وشهوات كثيرة، والتذاذ بأشياء لا تحصى. يتكونون من طوائف كثيرة مثل المجتمع التعددى بلغة العصر. يجتمع فى المدينة الخسيس والشريف. وهو وصف أشبه بالمجتمع الليبرالى الحديث بما فيه من نزعات فوضوية ووجودية.

وهى مدينة عجيبة، مدينة سعيدة، مدينة مثلى مزركشة لإشباع الشهوات فيهرع الأمن لها كما هو الحال في أحياء اللهو في العواصم الكبرى. تعظم وتكبر، ويتوالد فيها الناس. ويختلط الزواج والنكاح. ويولد أولاد مختلفوا الفطر والتربية فيحدث اختلاط الأجناس والطوائف لافرق بين غريب وقاطن. تجتمع فيها الأهواء والسير كما يقال في المجتمع المتعدد الجنسيات الذى أصبح كقدر الانصهار[١]. وبتمادى الزمان قد ينشا فيها الأفضل فيتفق وجود الحكماء والخطباء والشعراء. وبالتالي تقترب من المدينة الفاضلة. فالطرفان يلتقيان. والفضل في الحرية والطبيعة كما هو فضل في العقل والقيمة. ولذلك صارت أكثر المدن شراً وخيراً معاً. ويقل التصنيف الحاد بين المدن وأسسها المطلق بين الخير المطلق والشر المطلق. وكلما صارت أكبر وأعم وأكثر أهلا وأرحب وأكمل صارت أعظم. وتقترب من الدولة المعاصرة المستنيرة، الدولة الحديثة، مثل دمشق وبغداد قديماً عاصمتى الخلافة. وحلب عاصمة دولة بنى حمدان[٢].

---

(١) Melting pot.

(٢) الفارابى: السياسات ص ٧٦ – ٧٨/٨٤.

ب- **المدينة الفاسقة**. وهى المدينة التى عرفت السعادة وتصورت المبادئ واعتنقتها وأرشدت إلى الأفعال التى بها تنال السعادة إلا أن أهلها لم يتمسكوا بها فى الأفعال، ومالوا بهواهم وإرادتهم نحو أغراض الجاهلية، ضرورية أو نذالة أو خساسة أو كرامة أو غلبة أو جماعية. فأقسام المدينة الفاسقة هى نفسها أقسام المدينة الجاهلية.

ويشير الفارابى إلى المضطرين المقهورين أهل المدينة الفاضلة على أفعال الجاهلية ويتحولون إلى فاسقة دون تحديد لمصادر القهر وأسبابه ودون تحديد هل هم جزء من المدينة الفاضلة أو الجاهلية أو نوابت المدينة الفاضلة(١).

وأفعال المدينة الفاسقة هى البيئات النفسانية التى اكتسبوها من آراء أسلافهم تخلص أنفسهم من المادة والهيئات النفسانية الرديئة التى اكتسبوها من الأفعال الرديئة تقترن إلى الأولى فتكررها وتضادها فيلحق النفس من هذه المضادة أذى عظيم. فالمعرفة الصحيحة تأتى من السلف والأفعال الرديئة من الخلف تنظيراً لآية ﴿وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾ والذى تحول إلى مثل شعبى "بئس الخلف لخير سلف"(٢). ويذكر الفارابى الله عز وجل صراحة مما يدل على ارتباط فكره الاجتماعى بالفكر الدينى دون أن يبلغ التنظير العقلى مداه. والسؤال هو: هل تشير المدينة الفاسقة بلغة العصر إلى المعسكر الرأسمالى الذى يدعى أنه العالم الحر وهو يقهر الشعوب المنهوبة، الصريح نظريا، المنافق عمليا؟

جـ- **المدينة المبدلة**. وهى المدينة التى كانت آراؤها وأفعالها فاضلة ثم تبدلت واستحالت إلى نقائضها. ومن بدل عليهم آراءهم وأفعالهم شقى وحده. ويهلك الآخرون مثل أهل الجاهلية. ويهلك كل من بدل السعادة بسهو أو غلط. الغاوى عليه غوايته فيكون من الأشقياء. أما المقلدون له فانهم يهلكون سواء كان ذلك عن قصد وإرادة أو عن سهو وغلط. فهل يقصد الفارابى الثورة المضادة بلغة العصر؟ وهل يكون التبديل بفعل خارجى

---

(١) الفارابى: آراء ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) الفارابى: السياسات ص٩٨١، آراء ص ٨٤ - ٩٢/٨٥.

وليس بفعل داخلى، بفعل فاعل وليس من تلقاء النفس؟ وهل هناك من يبدل آراءه وأفعاله سهواً وغلطاً؟ وهل يتساوى مع الذى ينقلب على عقبيه عن قصد وإرادة خاصة وان الأعمال بالنيات ؟ واضح أن مضادات المدينة الفاضلة كلها تقوم على التقليد، يفسد بعضها بعضا. كما أن الفارابى يجعلها مدينة واحدة مفردة وليست جمعا تنقسم إلى مدن جزئية فرعية. هل هى تنظير لآيات قرآنية عن ﴿ ومن ينقلب على عقبيه﴾ ومن يتحول من الإيمان إلى الكفر والمخلفين من الأعراب والمنافقين؟[1].

د- المدينة الضالة. وهى التى وقعت فى الضلال النظرى والخطأ فى التصورات إيهاما، ولم تصل إلى السعادة. ويقوم الضلال العملى على الضلال النظرى. قد يكون الضلال من النفس، الظن فى الله والثوانى والعقل الفعال، آراء فاسدة وتخيلات وتمثيلات أو من الخارج بأن يحكى لها من رئيسها أنه يوحى إليه وهو ليس كذلك أو أن يكذب عليهم وهى عدة مدن فرعية دون ذكرها. والسؤال هو: ما هى هذه المدن؟ هل هم النصارى فى التفسير المشهورة لآية الفاتحة ﴿ولا الضالين﴾ فى مقابل الفاضلة ﴿ الذين أنعمت عليهم﴾، المعسكر الاشتراكى بلغة العصر؟[2].

٣- **آراء أهل المدن الجاهلة والضالة**. ويجعل الفارابى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة معا فى قسم واحد وكأن الخلاف بينهما فى الدرجة وليس فى النوع. وتتأسس المدن الجاهلة والضالة متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. تفسد المدن إذن بفساد الملة وتفسد الملة بفساد الآراء فيها. وسبب الفساد هو الرأى الخاطئ الذى يدخل على الملة فتفسد المدينة لأن الملة عماد المدينة. والدين أساس المجتمع. ومن ضمن هذه الآراء الفاسدة آراء المدن الجاهلة والضالة.

أ- **الصراع والتآلف**. والصراع بين الأحقاد من ضمنها ويسميه الفارابى الرأى السبعى من السبع وهو المذهب الذى يعتمد على القوة والصراع بين الاضداد على كل

---

(١) الفارابى: آراء ص ٩٣/٨٥.

(٢) الفارابى: السياسات ص ٨١، آراء ص ٩٣/٨٥.

المستويات الطبيعية والإنسانية[1] ويقوم الصراع بين الاضداد على مبادئ ثلاثة. الأول الموجودات متضادة، كل منها يبطِل الآخر. إذا وجد أحدهما عدم الآخر. الدفاع عن الذات يتطلب الهجوم على الآخر، والدفاع عن الآخر يتطلب الهجوم على الذات. يقوم الوجود على التضاد العام الذى لا جمع فيه بين الشيء ونقيضه[2] التضاد والتعارض والتناقض مقياس الكمال. وهو أقرب إلى الصراع من أجل البقاء لأنه يقوم على إبقاء الأنفع وإسقاط الأقل نفعا، وإلا كان الصراع مجرد عبث لا يحكمه قانون[3]. يتحكم القوى فى الضعيف ويستولى عليه. الموجودات تتغالب وتتهارب، والأقهر هو الأتم وجودا. والغالب إما أن يبطل بعضه لأنه فى طباعه أى أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة فى وجوده، أو أن يستخدم بضعا يستعبده لأن الأشياء على غير نظام وترتيب وجدت لأجله[4]. والثانى الموجودات متضادة ليس فقط على مستوى الطبيعة بل أيضا على مستوى الإنسان، الإرادة والاختيار والرؤية. فالمدن متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختص به أحد دون أحد لكرامة أو فضل بل يطلب كل إنسان الخير بمغالبة غيره. والأقهر هو الأسعد. والثالث الموجودات متضادة دون تجانب ولا ارتباط لا بالطبع ولا بالإرادة. ويستمر التنافر والتناقض دون رباط إلا عند الحاجة. فيكون أحدها قاهرا والآخر مقهورا. فالحاجة أساس الاجتماع والتآلف والارتباط. وهذا هو الرأى السبعى من آراء الإنسانية[5].

---

(١) وذلك مثل ما كتب تارد عالم الاجتماع فى "التعارض الشامل".

G. Tarde: L'Opposition Universelle

(٢) وذلك مثل الجدل الصينى القديم بين الين واليان، والجدل عند كيركجارد حديثا بين الشيء ونقيضه دون جمعهما فى مركب ثالث G. Tarde: L'Opposition Universelle.

(٣) وذلك مثل قوانين الصراع والبقاء للأصلح عند دارون.

(٤) وهذه هى العلاقة بين إسرائيل وفلسطين إذ تعتبر إسرائيل وجود فلسطين طعنا فى وجودها، والفلسطينيين مجرد أداة لخدمتها.

(٥) الفارابى: آراء ص ٩٨-١٠٠.

والتآلف والانسجام والترابط لأن المتوحد، وعلى عكس ابن باجه، لا يمكن أن يقوم بكل ما يحتاج إليه البدن دون معاونيه[1]. ومن هنا كانت ضرورة الإجماع بطريقين. الأول القهر والاستعباد لقوم لقهر قوم آخرين. والمؤازر للقاهر ليس مساويا له بل هو مقهور فيه. والأقوى بدنا وسلاحا هو الذى يكون قاهرا والأضعف هو الذى يكون مقهورا يستعمله القاهر لقهر آخرين. القهر كالفيض أيضا على مراتب. وهكذا تنشأ العصبة أو المؤازرة كالآلات للاستعمال حسب الهوى. والثانى الخلاف فى كيفية الارتباط والاتحاد والائتلاف والتحاب أى قبول المبدأ ثم الاختلاف فى التطبيق. ويحلل الفارابى آليات الترابط الجزئى بين الجماعات الجزئية بين نفرين من الناس[2]. وكلها نظريات فى الترابط الاجتماعى كما هو الحال فى علم الاجتماع الحديث. والسؤال هو: كيف يكون التآلف والانسجام والترابط ضمن آراء المدن الجاهلة والضالة؟ يبدو أن المقصود ليس التعاون والترابط بل وسائله مثل القهر والاستعباد، وفى كيفياته أى موضوعاته مثل التناسل والتعاهد والرياسة واللغة والاجتماع. والتآلف نقيض الصراع. التآلف صراع سلبى والصراع تآلف إيجابى.

---

(١) وذلك مثل: ١- الاشتراك فى الولادة من والد واحد هو الأصل. فإذا غاب الأصل وحدث تباين فى الآباء نشأ التفكك بين الأبناء وانفراط عصبية الدم. ويحتاج الأمر بعد ذلك إلى جماعة لمواجهة الخطر الخارجى. ٢- الاشتراك فى التناسل ذكورا وإناثا ثم المصاهرة من أجل توسيع قاعدة الجماعة. ٣- الاشتراك فى الرئيس الأول أى فى السلطة السياسية مما يجعل السيادة جماعية. ٤- الإيمان والتحالف والتعاهد على النصر المتبادل وعدم الخذلان كما كان الحال فى الحياة العربية وعقد الأحلاف والمواثيق بين القبائل والطوائف والملل. ٥- التشابه فى الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك فى اللغة واللسان إذ تتوحد الأمم وتتباين بينها. ٦- الاشتراك فى المنزل ثم فى السكن ثم فى الحى ثم فى المدينة ثم فى الصقع الذى فيه المدينة. فالجوار أساس التعاون. ويشمل الصقع عدة مدن مثل الدلتا والصعيد. ويتوقف الفارابى عند الصقع ولا يذهب أبعد من ذلك إلى المعمورة آخر الإنسانية جمعاء، الفارابى: آراء ص ١٠٠- ١٠٣.

(٢) وهى ستة: ١- طول التلاقى أى الصداقات. ٢- الاشتراك فى طعام وشراب أى الدعوات. ٣- الاشتراك فى الصنائع أى الجماعات المهنية والحرفية. ٤- الاشتراك فى شر داهم أى المصالح المشتركة. ٥- الاشتراك فى لذة ما أى الهوايات. ٦- الاشتراك فى الأمكنة للاطمئنان المتبادل أى السفر الجماعى والجيرة.

ب- العدل والخشوع. العدل أساس الغلبة وحيلة الضعيف. فإذا تميزت الطوائف بإحدى الارتباطات السابقة، قبيلة عن قبيلة أو مدينة عن مدينة أو أحلاف عن أحلاف أو أمة عن أمة مثل تميز فرد عن آخر فانهم يتغالبون ويتهارجون على السلامة والكرامة واليسار واللذات. كل طائفة تود الهيمنة على الأخرى وقهرها. والقاهر هو الفائز السعيد. وهو سلوك فى الطبع، طبع كل إنسان وطائفة. ويكون معنى العدل فى هذه الحالة التغالب والقهر. ويكون المقهور إما فى سلامة بدنه أو هلاك وجوده وتلفه من أجل انفراد القاهر بالوجود أو يكون القهر على كراهية منه، ويبقى ذليلا مستعبدا من القاهر خادما له. وبلغة العصر مثل حالتى الاستئصال الصهيونى الأمريكى للشعوب الأصلية أو الاستعمار الغربى الذى يحول الشعوب إلى خدم أذلاء له وكما فعل تجار الرقيق الأوربى فى استرقاق الشعوب الأفريقية نحو القارة الجديدة. استعباد القاهر للمقهور عدل مبنى على غلبة القوى. وخدمة المقهور للقاهر عدل بمعنى إذلال الضعيف. هذا هو العدل الطبيعى أى الفضيلة. وكلما زاد القهر زاد العدل فى الكرامة أو فى المال(١).

والعدل أيضا حيلة الضعيف، العدل فى البيع والشراء ورد الودائع، وعدم الغضب والجوار خوفا وإحساسا بالضعف أمام الضرورة الواحدة من الخارج. فالاثنان، فردان أو طائفتان، عندما يتساويان فى القوة، يتداولان القهر مدة، ويذوق كل منهما الأمرين، القاهر والمقهور. ويصيران إلى حالين غير محتملين فيجتمعان ويتناصفان ويصطلحان ويتساويان ويعدلان، فتحدث الشروط الموضوعية فى البيع والشراء ضعفا وخوفا. ومادامت القوتان متساويتين فالمشاركة والتناصف. ومتى قوى أحدهما على الآخر نقض الشروط ودام القهر. وإذا وفد من الخارج خطر قد لا يكون هناك سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب فيقع التعاون. وكلما طالت المدة حسب الناس أن العدل قد استتب مع أنه خوف وضعف. وبلغة العصر تلك كانت الحجة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ لعقد الصلح بين العرب وإسرائيل لا غالب ولا مغلوب أو بين فلسطين وإسرائيل، سلام الشجعان. وهو حال الشركات المتساوية فى القوة فى المجتمع الرأسمالى فى التوحيد

---

(١) وهو أقرب إلى آراء هوبز ونيتشة فى الفلسفة الغربية.

بينهما بدلا من التنافس المدمر لكليهما(١).

والسؤال الآن: هل القهر كعدل طبيعي حكمة أم دين أم واقع؟ هل التجمعات الإنسانية مثل التجمع الحيوانى وقانون الغاب؟ الهذا الحد يصل تعريف العدل والفضيلة والسعادة واعتبار ذلك حكم الطبيعة؟ هل الطبيعة شر إلى هذا الحد؟ أليس هذا تبريرا للظلم والقهر باعتبارهما فضائل طبيعية؟ ولماذا يكون ذلك من نصيب المدن الجاهلة الضالة مع أن الطبيعية أيضا خيرة، ومنها تبدأ المدينة الفاضلة؟

أما الخشوع فهو "أفيون الشعب" وخداع البسطاء. الخشوع أن يقال إن إلها يدبر العالم وأن الروحانيين مدبرون كل الأفعال، واستعمال تعظيم الله والصلوات والتسابيح والتقاديس، وأن الإنسان إذا فعل ذلك عوض عن خيرات الدنيا، وكوفىء بخيرات عظيمة بعد الموت. وإن غرف من نعيم الدنيا حرم فى الآخرة منها، وعوقب بعد موته بشرور عظيمة. وهى كلها من أبواب الحيل والمكايد من قوم على قوم يعجزون عن المغالبة على خيرات الدنيا بالمصاهلة والمجاهرة والمكايدة، وتخويف الناس بترك خيرات الدنيا ليفوز بها الآخرون. فمن يعجز عن الغلبة يظن أنه غير حريص عليها، ويظن به الخير فيركن إليه وتوصف سيرته بأنها إلهية، ويقبح زيه وصورته كمن لا يريد خيرات الدنيا لنفسه فيكرم ويعظم ويؤمل خيرات أعظم. تنقاد النفوس له وتحبه، ولا تنكر عليه ارتكاب شئ يحسن عند الجميع قبيح ما يعمله فيصير قادرا على غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات.

وكما أن صيد الوحوش يقوم على المغالبة والمجاهرة والمخاتلة والمكايدة كذلك الغلبة على الخيرات تكون بالمطالبة والمجاهدة. الإنسان يظهر غير ما يبطن فى طلبه، يوهم بالمظاهر مع أنه يقصد شيئا آخر، وينال بسهولة ما يريد عن طريق التخفى. والمتمسك بالشعائر إنما يهدف إلى نيل هدف آخر، يفوز بإحدى الخيرات أو يجمعها ويكون عند الناس مغبوطا، ويظل مكرما ممدوحا عندهم. أما إذا فعل ذلك لذاته لا من

(١) الفارابى: آراء ص ١٠٣ - ١٠٥.

أجل الخيرات كان عند الناس مخدوعا مغرورا شقيا أحمق عديم العقل، جاهلا بحظ نفسه، مهانا عاجزا منموما. قد يمدحه الناس هزؤاً وسخرية به. والبعض يقويه في نفسه، ويدعوه إلى عدم المزاحمة في الخيرات بل يتركها ليأخذها هو أو غيره. والبعض يمدح طريقته ومذهبه خشية أن يأخذ ما عندهم ويسلبهم ما لديهم. وقوم آخر يمدحونه لأنهم مغرورون مثله(١).

يبدو أن الفارابي يصف استغلال الدين الذى يطلق عليه الخشوع أى الدين القلبى الباطنى، الزهد فى الدنيا، والترفع عن حاجات الجسد كما هو الحال فى التصوف، تعويضا عن العجز، والأمل فى الآخرة تعويضا عن سلب الدنيا. هو تواضع الصوفى والولى الظاهرى، زهده فى القليل لنيل خير أعظم فى الدنيا والآخرة عند الناس وعند الله، على عكس المتكالب على الدنيا الذى يخسر الناس فى الدنيا بنفورهم منه. ولن ينال جزاء فى الآخرة على حسن أفعاله فى الدنيا. يبدو أن الفارابى، الفيلسوف الاشراقى، هو أول من هاجم نفاق الصوفية باسم الخشوع والايمان والزهد الذى يدل على طمع مقنع مع أنه من المعروف ارتباط الفلسفة بالتصوف كما هو الحال فى حكمة الإشراق. ومن المعروف نقد الفلسفة للكلام منذ الكندى حتى ابن رشد الذى هو أيضا فيه، فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال.

جـ- **الآراء والأفعال**. وللمدن الجاهلة والضالة آراء وأفعال خمس: الأولى الغلبة فى الحرب والسلم. فالمدن الجاهلة تقوم كلها فيما يبدو على الجماعية أى على النوع الآخر منها فى قسمتها السداسية. فهى ذات همم كبيرة، همم جميع المدن الخمس السابقة بالمغالبة والمدافعة التى تضطر إليها المدن المسالمة إما أن تكون فى جماعتهم أو فى طائفة بعينها فيصبح أهل المدينة طائفتين، واحدة فيها القوة على الغلبة والمدافعة، والأخرى ليس فيها شئ منها. وعلى هذا النحو تستديم الخيرات الثانية سليمة النفوس. الأولى رديئة لأنها ترى المغالبة وسيلة الخير، مجاهرة أو مخاتلة. فمن قدر على

---

(١) السابق: آراء ص ١٠٦-١٠٨.

المجاهرة فعل. ومن قدر بالغش والدجل والمراءاة والتمويه والمغالطة فعل.

والثانية الاعتقاد بان هناك سعادة وكمالا يصل إليهما الإنسان بعد موته، وأن غرض الأفعال الفاضلة فى الدنيا نيل السعادة بعد الموت. وبعد النظر فى الموجودات الطبيعية كان لابد من إبطال الوجود الطبيعى ليحدث الكمال لأن الموجودات الطبيعية عائق عن الكمال. وهذا هو الموقف الصوفى الذى يعتبره الفارابى من المدينة الجاهلة مع أنه لا هم له إلا إثباته عن طريق تخليص النفس من شوائب البدن.

والثالثة حصول الموجودات مختلطة بأشياء أخرى أفسدتها وعاقتها عن أفعالها، وجعلت كثيرا منها على غير صورتها حتى ظن أن الإنسان غير إنسان، وأن فعله ليس فعله حتى صار الإنسان يفعل ما لا يفعل، ولا يفعل ما يفعل. ويصدق أشياء غير قابلة للتصديق، ويرى أشياء كثيرة محالة وهى ممكنة. يبطل هذا الوجود الشاهد ليحصل وجود آخر غير مرئى. ولما كان وجود الإنسان وجودا طبيعيا فان وجوده الآن ليس له بل هو مضاد لوجوده وعائق عليه. وهو وصف الاغتراب الدينى الناشئ عن التصوف وتدمير العالم. وهو الموقف الذى يرى اقتران النفس بالبدن ليس طبيعيا وأن الإنسان هو النفس، واقتران البدن مفسد لها مغير لأفعالها، وتصور الرذائل عنها لمقارنتها للبدن، وأن كمالها فى التخلص منه، وأنها فى سعادتها لا تحتاج إلى بدن أو الأشياء الخارجة مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة، وأن البدن هو الذى يحوج إلى الصناعات المدنية. لذلك ينبغى طرح الوجود البدنى. التصوف إذن فكرة جاهلة ضالة مع أن الفلسفة الاشراقية تؤسس الفلسفة على التصوف[1].

والرابعة البدن طبيعى، وعوارض النفس غير طبيعية. والفضيلة التامة التى بها تنال السعادة هو إبطال العوارض وإماتتها على نحوين. الأول إماته جميع العوارض مثل الغضب والشهوة لأنها السبب حتى إيثار خيرات مظنونة كالكرامة واليسار واللذات والغلبة والتباين والتنافر أو فى الشهوة والغضب وما جانسهما، وأن الفضيلة والكمال فى

---

(١) السابق ص ١١٠-١١٢.

أبطالهما. والثانى إماته عوارض أخرى مثل الغيرة والشح وأشباهها. لذلك رأى قوم أن الوجود الطبيعى ليس هو الوجود الذى لنا الآن. والسبب الذى جعل الشهوة والغضب وعوارض النفس مضادة للجزء الناطق قد يكون تضاد الفاعلين أو تضاد المواد وغير ذلك مما أفاض فيه الطبائعيون القدماء كما قيل "مت بالإرادة تحيا بالطبيعة". فالموت موتتان: موت طبيعى وموت إرادى. والإرادى هو إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب. والطبيعى مفارقة النفس للبدن. والحياة الطبيعية هى الكمال والسعادة. لذلك قامت عوارض النفس من الشهوة والغضب قسرا فى الإنسان. وهى آراء فاسدة من القدماء تنتمى إلى المدن الضالة.

والخامسة لما كانت الموجودات الطبيعية المحسوسة والمعقولة مختلفة متضادة، توجد حينا ولا توجد حينا آخر كانت دون جواهر محدودة، ولا لشئ منها طبيعة تخصه تكون جوهره. لكل واحد منها جوهر غير متناه مثل الإنسان. وهو مفهوم غير محدد الجوهر ولكن تفهم منه أشياء لا متناهية. ويجوز أن يكون شيئا آخر غير المحسوس والمعقول منه. وكل شئ ليس موجودا لأن جوهره ليس المعقول منه لفظه فقط بل هذا وشئ آخر لم نعقله أو نحسه. ولو كان مكان الشيء الموجود لأحسسناه وعقلناه. ليس المعقول من كل لفظ أشياء غير متناهية فقط بل قد تكون أشياء لم نعقلها بعد. والوجود هو مالم يلزم منه محال، ولا يجوز أن يكون غيره لا نحسه ولا نعقله أو محسوسا معقولا بلا نهاية. فكل لازم من شئ ليس كذلك لأن جوهر ذلك الشئ لا لأنه جوهر ذلك الشيء بل لأنه هكذا اتفق أولا بفاعل من الخارج جعله كذلك. وبالتالى كان يمكن للازم أن يكون غير ما نعقله أو نحسه منه الآن.

وتقترب هذه المثالية المطلقة من الشك. فكل ما يمكن عقله من شئ يمكن أن يكون ضده أو نقيضه هو الحق أو التوهم بأنه الحق والصدق هو ما نعقله الآن. المعقول من اللفظ أغنى بكثير منه بل من المفهوم منه. فاسم الإنسان يقال باشتراك الاسم. قد توجد المعانى وقد تتضاد وتتقابل إلى ما لانهاية. وليس فى الكون محال أصلا. فطبيعة شئ فى الماضى قد تكون على خلاف ما هى عليه اليوم على مستوى الفهم والعقل.

وعلى هذا النحو تبطل الحكمة. ويكون ما يرتسم فى النفس أشياء محالة ويصبح كل شئ ممكنا بلانهاية، وتختفى التفرقة بين الممكن والواجب والمستحيل. وإذا كان لكل شئ نقيض فقد تتكافأ الأدلة وتستحيل المعرفة، ويصعب إصدار الحكم. يدخل الفارابى عنصر التطور والزمان دون أن يحدد بوضوح مكانه فى الشيء أم فى معناه أم فى ألفاظه. وإذا كان فى اللفظ فهى حجة لغوية لبيان حدود المعرفة. ومن ثم يرفض الفارابى هذه المثالية المطلقة التى تجعل العالم كليات لامتناهية تتجاوز الموجودات الحسية، وتدمر الوجود باسم العشوائية الداخلية أو الفاعل الخارجى، وتقضى على اللغة، صلة اللفظ بالمعنى، وعلى المنطق، تطابق المفهوم والماصدق والحقائق الرياضية من أجل إفساح المجال للكليات المتناهية. وتنتهى "الآراء" بطريقة غير طبيعية دون حمدلة أو بسملة ولا بيان لغرض الرسالة ولا أنها إجابة على السؤال فى موضوع، تجريد عقلى خالص ودرجة عالية من التنظير(١).

د- **وسائل حفظ الثروة.** ثم ينتقل الفارابى من الأخلاق إلى الاجتماع إلى السياسة إلى الاقتصاد. وينقض طرق حفظ الثروة فى المدن الجاهلة واستدامتها وتنميتها وزيادتها وإلا نفذت وضاعت أى التنمية المستدامة بلغة العصر. وأهم هذه الطرق ست: الأولى المغالبة المسخرة للآخرين. كلما غلبوا طائفة ساروا إلى الأخرى أى النهب الاستعمارى المستمر. والثانية تدبير ما عندهم بالبيع والشراء والتعاوض وغير ذلك بالغلبة من غيرهم مثل قوانين التجارة العالمية المفروضة على الشعوب والشركات المتعددة الجنسيات، ورأس المال الدولى والأسواق المفتوحة فى عصر العولمة. والثالثة الزيادة بالوجهين معا بالغلبة والاستثمار بالنهب الاستعمارى المباشر للذوات أو باستغلالها عن طريق الشركات الأجنبية ورأس المال الخارجى. والرابعة قسمة الطائفة قسمتين الأولى للغلبة والثانية بالمعاملات الإرادية أى سياسة العصى والجزرة، الترهيب والترغيب. ويدخل فى ذلك استغلال الذكور للاناث، والتجارة بالجنس، تجارة الرقيق الأبيض، كما هو الحال فى استغلال النساء والأطفال فى دول جنوب شرق آسيا وفى أفريقيا وأمريكا اللاتينية.

---

(١) السابق ص ١١٢-١١٧.

والخامسة المعاملة لقوم والغلبة لقوم آخرين فيتولون أمور الطائفة الأولى مثل قهر البيض للملونين الآسيويين ثم قيام الملونين بقهر الأفارقة فى جنوب أفريقيا إبان النظام العنصرى، ومثل استعمال الاستعمار الأجانب المتمصرين الأروام والأرمن والنصارى أدوات قهر للمسلمين إبان الاستعمار البريطانى لمصر. والسادسة التغالب بين الأنواع المختلفة. أما الداخلة تحت نوع واحد فالنوع رابطها والدافع إلى التسالم مثل الانسية للناس. ثم يغالبون غيرهم للانتفاع وترك ما لا ينتفع. الضار يغلب وغير الضار يترك. والخيرات من نفس النوع بالمعاملات الإرادية ومن نوع آخر بالغلبة. وكل طائفة بها قوتان: قوة تغالب وتدافع، وقوة تعامل بها. الأولى اضطرار لمواجهة خطر خارجى والثانية إرادة للعمل الداخلى. الأولى للحرب والثانية للسلم(١).

٤- **تدبير المتوحد.** ويجمع ابن باجه فى "تدبير المتوحد" بين النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، بين الفرد والمجتمع. والقصد من التحليل النظرى هو العمل. وبالرغم من جمال العنوان الذى يكشف عن موضوعه إلا أنه يغلب عليه التوحيد أكثر من التدبير مثل رسالته الأخرى فى العلم المدنى فى أنواع المدن فى التدبير. والموضوع أقرب إلى الجزء الأول من "آراء أهل المدينة الفاضلة"، الفيض فى العالم والنفس، منها إلى الجزء الثانى فى المجتمع والسياسة. الأولوية للتوحيد على المدينة. فالفرد سابق على المجتمع خاصة لو كان مجتمعا غير كامل. فالتوحد برتبته الجسمانية والروحانية ليس جزءا من المدينة وغايتها، ولا هو فاعلها وحافظها. وبالرتبة الثالثة قد لا يكون جزءا من المدينة بل يكون غايتها. إذا لا يمكن أن يكون حافظها وفاعلها وهو متوحد. البداية بتحليل المجتمعات مباشرة باستثناء فقرة عن تدبير الله للعالم فى معانى التدبير قبل الاتجاه نحو الاشراقيات واتصال الفرد بالصور الروحانية.

ومع ذلك يبدو بعض التفكك فى العمل مما يضطر ابن باجه إلى الربط الاصطناعى، التذكير بما فات، والإعلان عما هو آت، والإحالة إلى علوم أخرى.أو إلى

---

(١) السابق ص ١٠٨-١١٠.

مواقع أخرى(١). لذلك كان ردىء التأليف بالرغم من جمال العنوان به موضوعات متفرقة متقطعة مثل الكندى. يترك الموضوع بعد بدايته وكما هو الحال فى "رسالة الوداع"، البداية بالرياسة ثم تركها إلى اللذة ثم الحديث عن التناسب والنسبة، زيد للدار، والدار لزيد، والرسول للعمامة، والعمامة للرسول(٢).

أ- **معنى التدبير.** يدل لفظ "التدبير" فى تدبير المتوحد على معانى نفسية وأخلاقية واجتماعية وسياسية بل وكونية. الأخلاق تدبير النفس، والسياسة تدبير المجتمع. الأول موضوع علم الأخلاق والثانى موضوع العلم المدنى. بل يتسع المفهوم ليشمل البدن والكون. فالنفس مدبرة للبدن كما أن الله مدبر للعالم. وتقوم كل هذه المعانى على تصور الرئيس والمرؤوس، المخدوم والخادم، السيد والعبد. الثانى موجود للأول، والأول موجود للثانى فى دورة مستمرة بين السيد والعبد. يبدأ التدبير بالبدن ثم إلى الإنسان ثم إلى المدينة ثم إلى الكون، مدينة الله ثم تتم العودة إلى المدينة وإلى الإنسان من جديد فى دورة على التبادل من البدن إلى الكون ومن الكون إلى البدن، من الفرد إلى المجتمع ومن المجتمع إلى الفرد، من الإنسان إلى الله ومن الله إلى الإنسان(٣).

لذلك أخذ معنى التدبير ثلاثة مستويات: الأول نظام الكون. فالله مدبر العالم. والتدبير لا يقتصر فقط على تدبير الإنسان لبدنه ونفسه ومدينته بل أيضا يمتد إلى العالم. فالبنية واحدة. والمفاهيم المستعملة واحدة مثل القوة والفعل. فإذا كان الترتيب بالقوة فانه يكون بالفكر. فالفكرة قوة، ومن ثم فالتدبير للإنسان وحده لأنه صاحب فكر(٤). وتدبير الله للعالم بالمعنى المجازى وليس بالمعنى المطلق. ففى التدبير يظهر

---

(١) أفعال الماضىَ للاستقصاء والبيان والقصد والكلام. وأفعال المضارع للترك والعروج والعرض والقول والاقتصار. وأفعال المستقبل للتلخيص والارجاء. ابن باجه: تدبر التوحد ص ٤٢/٤٣/٤٩/٥٦-٥٨/٦٤-٦٦/٧٠-٧١/٧٥/٧٨/٨١-٨٣/٨٨-٩٠/١٢١-١٢٥.

(٢) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٣/١٣١-١٣٢.

(٣) ابن باجه: تدير المتوحد ص ٦٣-٦٥.

(٤) وهو التيار الذى يمثله فوييه Fouillée فى مذهبه "الأفكار - القوة" Ideés – Forces.

الشرف والكمال والتصور الهرمى للعالم، بداية الإنشائيات فى الخطاب والاغتراب فى الموقف. فهو من الأسماء المشككة أو المشتركة. التشكك اشتراك، والاشتراك تشكك. التشكيك من الجمهور، والاشتراك من الفلاسفة. وهذا يفرض سؤال: هل الإلهيات سياسيات مقلوبة إلى أعلى أم أن السياسيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل؟ هل الله مدبر على الحقيقة والإنسان كذلك بالمجاز أم أن الإنسان مدبر بالحقيقة والله كذلك بالمجاز؟ وهو ما يسمى التقديم والتأخير فى القول، أيهما أولى بالتقديم أى حقيقة وأيهما أولى بالتأخير أى مجازا؟ وفى كلتا الحالتين يضيع العلم المدنى من أجل نظرية الاتصال، ويضيع التدبير الإنسانى لصالح التدبير الالهى، وتنتهى السياسة لصالح التصوف. هناك إذن علتان للاغتراب، مراتب الشرف والكمال فى المدينة والطبقات من ناحية، والتوحيد والاتصال والفيض من ناحية أخرى.

والثانى تدبير الأفعال وليس الأقوال أو الآراء، وبالجمع وليس بالمفرد. فالتدبير به عموم وخصوص، الخصوص تدبير البدن، والعموم تدبير كل أفعال الإنسان في المنزل والمدينة. وتدبير الحرب يشمل العموم والخصوص لأنه التدبير الشامل. وتدبير المنزل بتعقيب أى بالمعنى الخاص وليس بالمعنى العام. وكما يطلق التدبير على الإنسان والله فانه يطلق على الإنسان والحيوان. وكلاهما إسقاط إلى أعلى مرة وإلى أسفل مرة أخرى من تدبير الإنسان لبدنه ونفسه ومجتمعه أى التدبير الداخلى والتدبير الخارجي. التدبير حكم قيمة بصواب وخطأ عكس التدبير المجازى، الله والعالم، فليس به إلا صواب. وتعنى السياسة التدبير. فاللص يبذل جسمه لجسمه، إيثار حالة جسمانية على أخرى. فمقصد اللصوص السياسة لاقامة الجسم[1].

والثالث الغاية والهدف. فالتدبير لا يكون إلا قصدا، والقصد لا يكون إلا بالإرادة والاختيار. والأفعال الإنسانية أفعال اختيارية وهى المهن والحرف والصنائع وهى على مراتب ثلاث طبقا لدرجة الاختيار. الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة، والإنسان

---

(١) السابق ص ٣٩-١٠١/٤١.

مع نفسه، من الاختيار المحدود، إلى الاختيار النسبى، إلى الاختيار المطلق. الأول الاختيار المحدود، ما يبدؤه الإنسان مثل الإيلاء ثم بعد ذلك ليس له فيه اختيار. والثانى الاختيار النسبى وهو الاختيار الجزئى لاشتراك قوة أخرى غير ناطقة معه مثل الملاحة والفلاحة. والثالث الاختيار المطلق، كل جزء فيه باختيار مثل الحياكة والسكافة(١).

ويتأسس العلم المدنى على الصدق اليقينى وليس المتوهم كما هو الحال عند الصوفية. فالتصوف لا يمكن أن يكون أساسا نظريا للعلم المدنى لأنه ظنى وليس يقينيا. لذلك تقوم صنائع المشعبذين على صور روحانية كاذبة إما بالحس أو لفساد الجوهر لما تطاول زمان عدمه. ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر. يظنها الناس الحكمة ويظنون أن من خواص مدنها التعقل. ليس المقصود إحصاء كل أصناف التدبير بل التدبير الصادق فقط لأنه أفضل. وهو السبيل إلى نيل السعادة الأبدية. وهنا يكون السؤال: هل التدبير وسيلة لنيل السعادة أم أن السعادة وسيلة للتدبير؟ هل التوحيد وسيلة للتدبير أم أن التدبير وسيلة للتوحيد؟ هل الإنسان الكامل يؤدى إلى المدينة الفاضلة أم أن المدينة الفاضلة تؤدى إلى الإنسان الكامل؟(٢).

ب- **أنواع البشر والتجمعات**. وأنواع البشر مقدمة لأنواع المدن. فالطبيعة إما بالذات أو بالعرض. والطبيعة بالذات إما الإنسانية العامة أو الإنسانية المشتركة مثل حب الآباء للأولاد. والطبيعة بالعرض ضرورية مثل شرف الآباء. فالعالم صور صورة الأب والأم والولد والله. التنوع فى الصور الذهنية قبل أن يكون فى الواقع الاجتماعي(٣).

والناس نوعان: الأول خسيس يراعى صورته الجسمية فقط، والثانى رفيع شريف يراعى صورته الروحانية فقط. ويمكن تلف الصورة الجسمانية من أجل الإبقاء على الروحانية مثل الشهادة. ويمكن عدم الاحتفال بالجسمانية دون اتلافها مثل حاتم الطائى

---

(١) السابق ص ٦٩-٧٠/٧٣.

(٢) السابق ص ٦٣-٦٥.

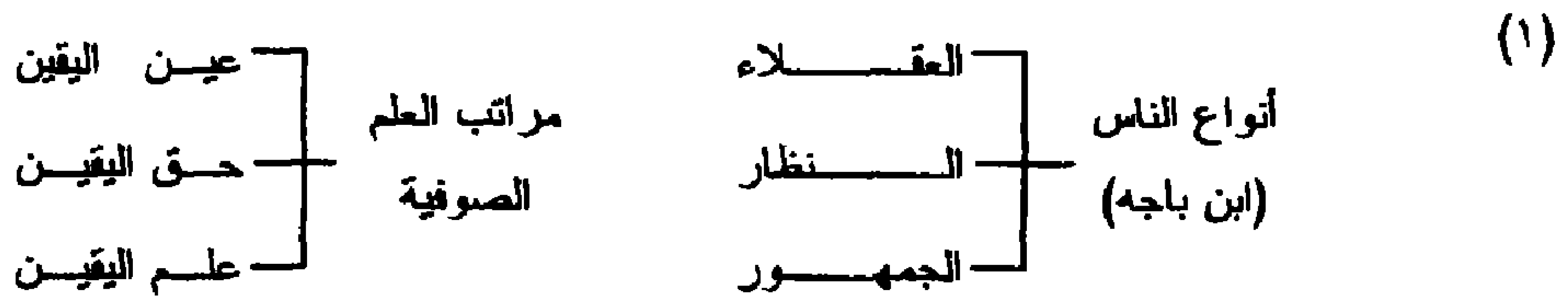
(٣) السابق ص ٨٧-٩٣.

والصوفية والفلاسفة.

وأنواع الناس ثلاثة طبقا لدرجاتهم فى المعرفة: الأول الجمهور وهى المرتبة الطبيعية، ارتباط المعقولات بالصور والخيالات بالموضوعات الهيولانية وجميع الصناعات العملية. والثانى النظار أصحاب المعرفة النظرية الذين يدركون المعقولات عن طريق الواسطة. والثالث العقلاء الذين يدركون الشىء فى ذاته، وهم السعداء. وهى مثل قسمة الصوفية مراتب العلم إلى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين(١). والخلاف بين الأول والثانى خلاف بين الحس والعقل، بين الاستقراء والاستنباط، فى حين أن المرتبة الثالثة أدراك العقل المباشر. ينظر الجمهور إلى الموضوعات أولا ثم إلى المعقولات ثانيا من أجل الموضوعات لأجل التشبه بالمعقولات. فيرون المعقولات بواسطة كما تظهر الشمس فى الماء. فان المرئى خيالاتها وليس نفسها. فى حين أن الجمهور يرى خيال الخيال مثل انعكاس الشمس على المرآة وانعكاس ذلك على المرآة. أما مرتبة العقلاء فانهم السعداء الذين يرون الشىء ذاته. حال الجمهور من المعقولات مثل حال الموجودين فى مغارة لا تطلع على اسم الشمس فيرونها. وحال النظار كمن يخرج من المغارة إلى البراح فيلمح الضوء ويعى الألوان. أما العقلاء السعداء فانهم يبصرون الشمس(٢). والتعبير فى المرحلة الثالثة بالألغاز أى بالصور والتشبيهات التى لا يفهمها الجمهور مع توحيد بين الذات والموضوع. وهو أقرب إلى المعرفة الصوفية. وواضح أن المرحلة الثالثة وحدها هى التى تجمع بين المعرفة والسعادة.

---

(١)



ابن باجه: اتصال العقل الإنسانى ص ١٦٥-١٦٧. وهى مثل درجات المعرفة الثلاث عند اسبينوزا: الحس والعقل والحدس أو درجات المعرفة الثلاث عند كانط فى "نقد العقل الخالص".

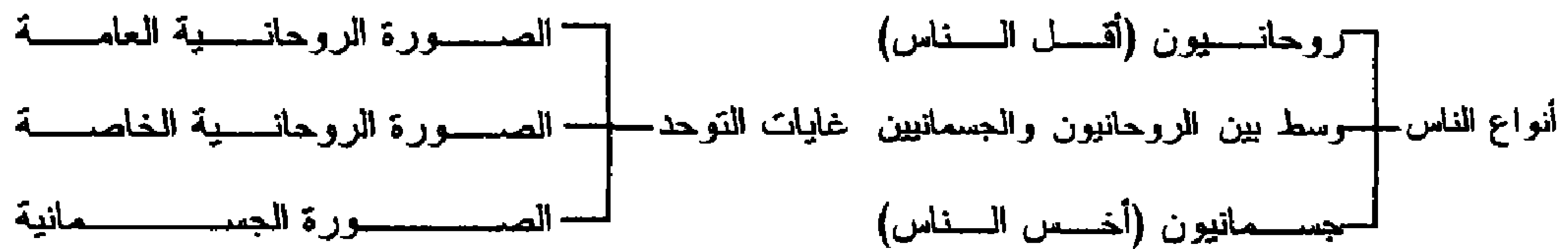
(١) وهو ما يشبه أسطورة الكهف عند أفلاطون.

وأقسام الناس مثل غايات المتوحد تقابلا بين التجمعات البشرية والغايات الإنسانية. فالناس ثلاثة أنواع: جسمانيون وهم أخس الناس، ووسط بين الروحانيين والجسمانيين، وروحانيون وهم أقل الناس. وفي الروحاني معرفة الأوائل(1). وتمتد أنواع المدن طبقا لغايات المتوحد. فالمدن تعبير عن اختيارات الأفراد وغاياتهم. وغايات المتوحد ثلاث: الصورة الجسمانية، والصورة الروحانية الخاصة، والصورة الروحانية العامة (2). وتنال هذه الغايات بالفكر وإلا كانت الأفعال بهيمية لا شركة للإنسانية فيها. فالاختيار فكرى والغرض البهيمي ممكن فى الإنسان. شكله إنسان وباطنه بهيمية. وأفعال البهائم لا تنتج مدنا، فالمدينة مرتبطة بالغايات العقلية. غاية البهيمة ليست الصور الروحانية العامة بل الصور الروحانية الخاصة أو الصور الجسمانية. قد يشارك الحيوان فى الصور الروحانية العامة فى النوع وليس فى الفرد(3). فى حين أنه فى الإنسان فى الفرد الدائم فى النوع فى مقابل الوقتى للإنسان. الضرورى فى الحيوان فى مقابل الاختيارى فى الإنسان. وكلاهما فضيلة باشتراك الاسم. فى الحيوان الكمالات شكلية، وفى الإنسان فكرية. الكمالات الشكلية يشارك فيها الحيوان الإنسان. والكمالات الفكرية يتفرد بها الإنسان وحده. المجتمع إذن أخلاق، والأخلاق فكر ونطق. الكمالات الفكرية للإنسان مثل صواب الرأى وجودة المشورة وصدق الظن وكثير من المهن والقوى مثل الخطابة وقيادة الجيوش والطب وتدبير المنزل. هى غايات تطلب لذاتها. فى حين أن الجسمية مثل الأكل والشرب والدثار والروحانية مختصة

---

(1) مثل أويس القرنى وإبراهيم بن أدهم وهرمس وكأن هرمس من الصوفية لأنه باطنى وأرسطو أيضا وبعض الشعراء العرب.

(2)



(3) وذلك مثل حياء الأسد، وعجب الطاووس، وملق الكلب، وكرم الديك، ومكر الثعلب.

بالإنسان لا يشاركه غيره. الروحانية للذكرى، والجسمانية الوجود المشار إليه. الأول بعد الخلاء والثانى بعد الملاء. الأول بعد الزمان، والثانى بعد المكان[١].

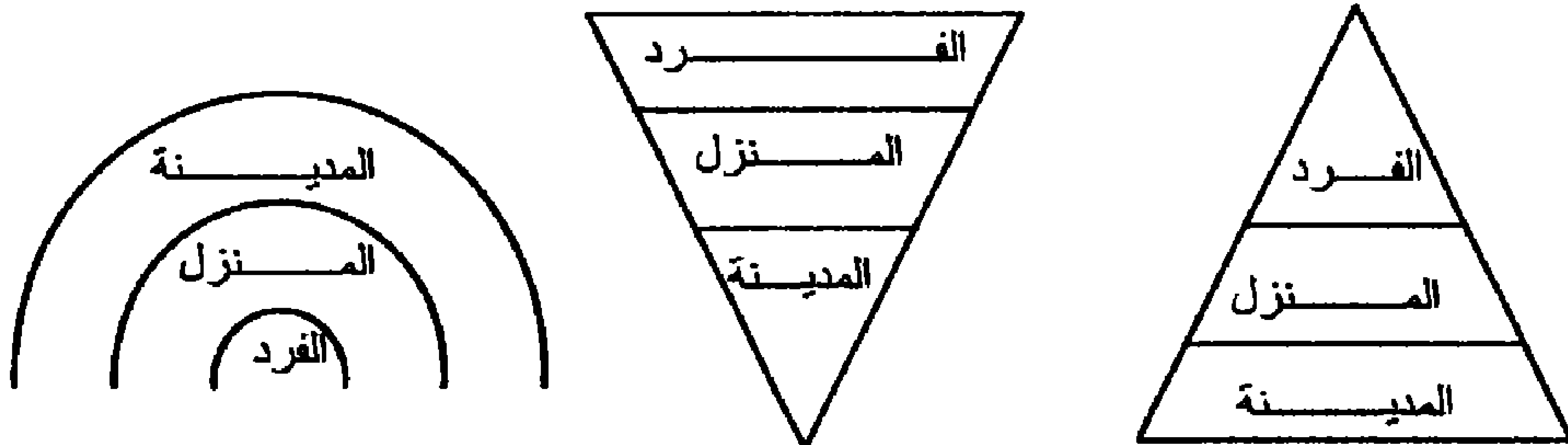
وبالإضافة إلى القسمة الكيفية يعطى ابن باجه قسمة كمية. ويشبه المجتمع الكبير وهو المدينة بالمجتمع الصغير وهو المنزل. وقد يعنى ذلك أيضا تشبيه السياسة فى المجتمع الكبير بالاقتصاد فى المجتمع الصغير لما كان اللفظ القديم للاقتصاد هو تدبير المنزل[٢].

والمنزل جزء من المدينة. فالعلاقة بينهما علاقة الجزء بالكل كالدوائر المتداخلة أو الهرم المعدول أو المقلوب عند الفارابى. والغاية من كمال المنزل كمال المدينة أو كمال الفرد. فالمنزل وسيلة لتحقيق كمال الفرد وكمال المجتمع وكأن الوحدة الأولى هو المنزل ليس الفرد أو المدينة. القول فى تدبير المنزل مجرد وسيلة لا غاية، قول مجرد فى وقت معين وفى أدبيات معينة عند البلاغيين. والمنزل الناقص والفاضل كلاهما باشتراك الاسم أى قول بلاغى. وهو جزء من علم النفس أى التربية وأدبياتها التى تضم الوصايا (أخلاق) أو أبواب صحبة السلطان ومعاشرة الاخوان (سياسة). والصادق منها مرتبط بعصره. وتتغير العصور وتتغير الآراء، ويصبح الضار نافعا، والنافع ضارا. فابن باجه يعيد قراءة النصوص القديمة ويراجعها إحساسا منه بالميدان الجديد وبأنواع الكتابات فيه وبتطور الزمان واختلاف العصر. والحكم على الأقاويل وأنواعها سابق على ابن رشد. فالأقاويل البلاغية عند ابن باجه مثل الأقاويل الخطابية عند ابن رشد. والقول العلمى عند

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٩٥-١٠٨.

(٢) السابق ص ٤١-٤٣.



باجه هو القول البرهانى عند ابن رشد.

جـ- المدينة الفاضلة ونوابتها. أفعال الإنسان غايتها المدينة، المدينة الفاضلة فقط. وفى المدن الأربعة الناقصة أفعال الإنسان غاية هذه المدن. والتوطيات فى المدينة الفاضلة غايات فى غيرها. الخلاف إذن بين المدينة الفاضلة والمدن الأربعة الأخرى فى القيم وليس فى الافعال، فى مثل الجماعة ومذهبها. وإحصاء المدن، واحدة فاضلة وأربع غير فاضلة تؤيده الأخبار عن الأمم السابقة وليس حصيلة مشاهدات أو تحليلات اجتماعية أو قسمة عقلية. وبفضل المدن الخمس كلها ينشأ العلم المدنى وليس بالمدينة الفاضلة وحدها. فالسلب أكثر إيجابا من الإيجاب.

والمدن أربعة: الامامية وهى المدينة الثيويوقراطية، ومدينة المال وهى الرأسمالية، والجماعية وهى الشيوعية، والتغلب وهى الدكتاتورية. الأولى والرابعة نظام سياسى، والثانية والثالثة نظام اقتصادى. ومن أعظم أسباب الفساد ظن أن هذه المدن الأربع مدن الفضيلة لأنها مدن فاسدة فى السياسة أو الاقتصاد. فى السياسة لا فرق بين تسلط الدين أو تسلط الدولة. وفى الاقتصاد تسيطر الطبقات العليا المترفة. ويظهر أولاد المترفين وذوو الأحساب الفضيلة من غير أن يكونوا أهلا لها.

والمدينة الفاضلة فاضلة الآراء والأفعال، أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه. آراؤها كلها صادقة، وأعمالها فاضلة بإطلاق. والأعمال فاضلة بالنسبة إلى فساد موجود مثل قطع العضو الفاسد ليبدأ البدن كله. والكامل ما لا زيادة فيه والزيادة فيه نقص كالإصبع السادس. والفرق بين الطبع والوضع أن الطبع صحيح والوضع منحرف مريض. وهو التقابل بين الطبيعة والصنعة، بين الصحة والمرض، بين الخير والشر.

وكل رأى غير آراء المدينة الفاضلة وأفعالها كاذب. ولا يوضع فى المدينة الفاضلة رأى أو محل غير رأيها وعملها على عكس المدن الأربع الفاسدة، تستبقى ولا تستبعد، يتعلم كل منها من الآخر. وهو نموذج المدينة المتعددة الآراء[1]. المدن الأربع

---

(١) السابق ص ٨٣-٨٤/ ٩٢-٩٣.

أفضل لأنها متعددة الآراء وليست أحادية الرأى، يتعلم الإنسان فيها بالطبيعة أو الاكتساب الخير والشر. ليس الخير مفروضا عليه والشر جاهلا به كما هو الحال فى تصوير الجنة. يميز فيها الإنسان، ويختار بين الصواب والخطأ إعمالا للعقل والإرادة. ويقع العمل الخطأ لينال به غرض آخر وليس لمجرد اللعب. وإذا كان الخير نسبيا أى بالنسبة إلى آخر لم يعد المجتمع مثاليا بل تبريرا للشر الأقل لتوقع خير أعظم. وهذا التقابل بين الفاضل والفاسد ثنائية متطهرة توقع فى القطعية والمذهبية مثل الفرقة الناجية والفرق الهالكة، نظرة مثالية للمجتمع، جنة الله فى الأرض.

ولا تحتاج المدينة الفاضلة إلى صناعة الطب نظرا لصحة الأبدان ولأنها تعيش على الطبيعة والفطرة. والطبيعة تعالج نفسها بنفسها نظرا لاعتدال الغذاء. ولا تحتاج إلى صناعة القضاء لأن الناس أخيار بالطبع، متحابون لا يتشاكسون. أفعالهم كلها صواب![1]. وقد يكون عدم احتياج المدينة الفاضلة إلى صناعة الطب لأنها تتبع قوانين الغذاء المعروفة فى كل الأديان. وهذه حالة مثالية للبدن بلا طب، وللروح بلا قضاء. ومن له تمام الأعضاء وجودة الصحة فهو عبد بالطبع لا فرق بينه وبين البهائم.

ولا يشير ابن باجه إلى معلمه الفارابى. فيغيب التراكم الفلسفى. الكل يبدأ من الصفر وكأنه لم يسبقه أحد. ربما نشأ عدم الإحساس بضرورة الإحالة إلى السابقين فى الموروث مثل الإحالة إلى الواحد لأن الموروث حضارة واحدة، ينتسب إليها الحكماء. وليسوا غرباء، والموروث غير مشخص. ولا توجد أفكار شخصية بل فكر موضوعى وحضارة عامة مشتركة يعرضها الجميع.

ومن خواص المدينة الفاضلة ألا يكون فيها نوابت. فالنوابت معنى قدحى. النوابت من واقع لهم رأى صادق ليس فى المدينة أو كان فيها نقيضهم. المهم هو المصدر وليس الصدق. وهى حجة سلفية أصولية. وكلما كان المعتقد أكثر وأعظم كان اسم النوابت أصدق. النوابت هى المعارضة الخيرة فى المدن الفاضلة أو المعارضة الجاهلة فى المدن

---

(١) السابق ص ٤٣-٤٥، رسالة الوداع ص ١٣١-١٣٦.

الشريرة. لا يهم المكان ما دام المثل الأعلى هو الانسجام والتآلف والتناغم. وتظهر النوابت فى المدن الأربع الفاسدة وليس فى المدينة الفاضلة وحدها تنظيرا لآية ﴿وإذ قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾. وهو وضع الأنبياء والصالحين ودعواتهم مع أقوامهم. وبهذه النوابت فى المدن الفاسدة تتحول إلى مدن فاضلة. وإذا ظهر النوابت فى المدن الفاضلة تنقص رفضا للتناقض والاختلاف. التوافق هو الحياة، والتنافر الموت. الرأى الواحد الحق والآراء المتعددة هو الباطل. وقد يكون النوابت من الداخل أو من الخارج، من الموروث أو من الوافد بصرف النظر عن المصدر[1]. وإن سير المدن الفاضلة وغير الفاضلة هى فى النهاية سير نافعة. وهو ما قاله الفارابى من قبل من ضرورة بتر المعارضة حتى يصبح النظام الهرمى الطبيعى الكونى مثل بتر الطبيب العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد استعمالا للحديث الشهير فى غير موضعه عن صلة الأعضاء بالجسد دليلا على التراحم والترابط الاجتماعى.

والسؤال هو: هل للنوابت معنى إيجابى أم معنى سلبى مثل الفسق أى خروج النبت من الحبة؟ قد يكون له معنى إيجابى مثل الغرباء والصوفية أى إعلان الحق ولو كان أقلية فى مواجهة الباطل ولو كان أغلبية؟ ومن هم؟ هل هم الحكماء والصوفية أى المتوحدون؟ هل هم المثقفون الثوريون بلغة العصر؟

د- **الرئاسة والكمال**. والرئاسة الاجتماعية عند ابن باجه نوعان. الأول بين المعلم والتلميذ والملك والمدينة. والثانى المستعملة لغاية بالتأخير أى بالتشبيه والمجاز مثل مدبر المدينة الفاضلة. وهو ليس ملكا بل يحقق غاية التدبير. الأول رياسة ظاهرة خارجية، والثانية رياسة باطنية داخلية. فى الرياسة الأولى يقدر الرئيس أفعال المرؤوس كى يبلغ غرضه. وعلى هذا يقال لمدبر المدينة الفاضلة الملك الرئيس. والرئاسة الثانية مستعملة لغاية إنسان ما توطئة له فى غرضه. ولا يدل مدبر المدن غير الفاضلة بأنه رئيس إلا فيما شابه فيه الملك. الرئيس الأول يعطى السنة ويقدر

---

(١) ابن باجه ص ٤٥-٤٦.

الأفعال، والرئيس الثانى الفارس واللجام(١).

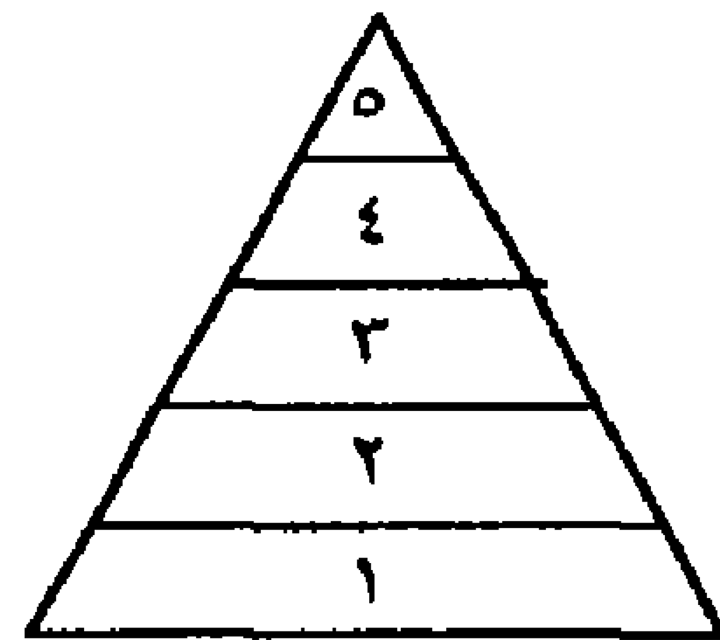
ويتحقق الكمال الإنسانى على خمس مراتب من أدنى إلى أعلى، كمال الآلات واليسار وهو الصلاح الإنسانى العام، كمال العالم، وكمال الصحة، جسد الإنسان وهو كمال العبد المطيع، وكمال الفضائل الشكلية وهو كمال الحيوان الراقى، وكمال الصناعات العملية وهو كمال الإنسان الفرد، وأخيرا الكمال الذاتى الخالص، كمال النطق. وكل كمال أدنى خادم لكمال أعلى. وذوو الصحة كالعبيد والعرفاء وعمال المدينة لا من أجل الفضائل الشكلية التى تجود بها المعاشرة وتتم بها مصالح المدينة. والصناعات العملية كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة وقيادة الجيش مرؤوسة وتهدف أيضا إلى صلاح المدينة. والكمال الذاتى ليس خادما لكمال آخر بل هو غاية فى ذاته فى حين أن الصناعات العملية خادمة للكمال الذاتى. كل درجة دنيا خادمة للدرجة العليا، وكل درجة عليا مخدومة من الدرجة السفلى. كل درجة عليا رئيس وكل درجة دنيا مرؤوس. كل درجة دنيا وسيلة، وكل درجة عليا غاية. الأولى على الاطلاق غاية وليست وسيلة. والدنيا على الإطلاق وسيلة وليست غاية. والمتوسطة وسيلة إلى ما هو أعلى وغاية لما هو أدنى منها.

وهذه الكمالات مقصودة بالطبع ولا تتم إلا بالاجتماع المدنى. لذلك تفاضل الناس لتكمل المدينة بهم. الكمالات إذن تراتبية طبقية. والطبقة يحددها طبع الإنسان. والطبقة ليست المهنة أو الرزق بل العقل أو الغاية الإنسانية. وهى واحدة أبدية عقلية مثل الله. هو تفاضل طبيعى كونى ليس فيه للإنسان حرية واختيار. والاختيار داخل الطبيعة، والحرية

---

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٣١-١٣٦.

أنواع الكمال
- الكمال الذاتى الخالص
- الصناعات العملية
- الفضائل الشكلية
- الصحة
- الآلات واليسار



فى الضرورة، أن يكون الإنسان غاية نفسه فى إحدى هذه المراتب الخمس. فالارتقاء نظرية فى الخلاص. يصل فيها الإنسان إلى حال لا تصارعه الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية. وهى حالة النطق والشرف واللذة والبهاء والبهجة دون ألم الطبيعة، حال النفس الناطقة البعيدة عن الهيولى، الوحدة التى لا ضد لها ولا كثرة فيها(١).

ثالثا: من الاجتماع إلى السياسة

وكما تحولت الأخلاق إلى اجتماع يتحول الاجتماع إلى سياسة مثل سياسة الأبدان والنفوس والأصحاب عند إخوان الصفا أو أنواع الرياسة عند الفارابى أو الإمامة وضرورة السلطة فى المجتمع عند ابن سينا.

فالسياسة لفظ عام بمعنى أيضا الأخلاق الاجتماعية، سياسة الأصحاب كما يقول الاخوان أو توجيه النصائح للملوك. فالقوانين السياسية هى المعايير الأخلاقية. والغاية منها نفعية. ولا فرق بين الطبقات الأخلاقية والطبقات الاجتماعية والطبقات السياسية. والتقسيم الطبقى الثلاثى واحد فى الأخلاق والاجتماع والسياسة. تبدو الآراء السياسية للاخوان متناثرة خاصة فى القسم الرابع فى العلوم الناموسية الإلهية والشرعية. فالإنسان حيوان سياسى عمرانى. خلق لتعمير الأرض ولخلافة الله فيها. ويصفون السلطة السياسية الإمامة والملك، وأوقات الحرب(٢).

ولم يساهم فى السياسة فقط الحكماء، فلاسفة البلاط فى الدولة السنية بل ساهم فيها أيضا حكماء العامة، فلاسفة الجماهير فى المعارضة الشيعية، أبو حاتم الرازى، وأبو يعقوب السجستانى، وحميد الدين الكرمانى.

---

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٣٦-١٤١، الغاية الإنسانية ص ١٠٠، الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل، الرسالة الأولى: فى الآراء والديانات ص ٤/١/١٠٤-٥٣٨. فصل فى بيان سبب اختلاف العلماء فى الإمامة ص ٤٩٣-٤٩٧. الرسالة الحادية عشر: فى ماهية السحر والعزائم ص ٢٨٣-٤٠٦. فى معرفة الحروب وأوقاتها، فى معرفة متى الحرب تكون ص ٤٠٤-٤٠٥ الخلافة والإمامة ص ٢٩٧/٩/١.

وكما يتأرجح موضوع النفس بين الطبيعيات والإلهيات فى الحكمة النظرية ويتأرجح أيضا فى الحكمة العملية بين الأخلاق والاجتماع والسياسة كذلك يتأرجح موضوع السياسة بين الأخلاق الاجتماعية فى علاقة الفرد بالآخرين، برئيسه ونده ومرؤوسه، وبالأخلاق الدينية فى علاقة الفرد بنفسه وبالله، وبالنبوة نظرا لضرورتها فى المجتمع، وبالمجتمع المدنى فى النظم الاجتماعية وفى أنواع المدن طبقا لأهدافها وطبيعة الرياسة فيها وأخيرا بالإمامة التى تحولت من علم الكلام إلى علوم الحكمة. فتحليل قوى النفس هو أساس الأخلاق والاجتماع والسياسة.

وقد عبر الاخوان عن هذه الوحدة بين الأخلاق والاجتماع والسياسة فى القسم الرابع من الرسائل العلوم الناموسية الإلهية والشرعية. وتعنى العلوم الناموسية كل ما يتعلق بالمجتمع، الأخلاق والسياسة. وهو القسم الذى يتضمن أيضا تصنيف العلوم مما يدل على إدخال هذه العلوم "الإنسانية" داخل القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة النظرية: المنطق والطبيعيات والإلهيات. والعلوم الناموسية قسمان: إلهية وشرعية، عقائد وشرائع، نظر وعمل. فالحكمة النظرية أساس الحكمة العملية(١).

١- **الأخلاق والسياسة والتربية.** وهى بدايات السياسية وعلاقاتها بالأخلاق والتربية والبدن والكون قبل أن تتحول إلى علم السياسة وتحليل السلطة فى المجتمع.

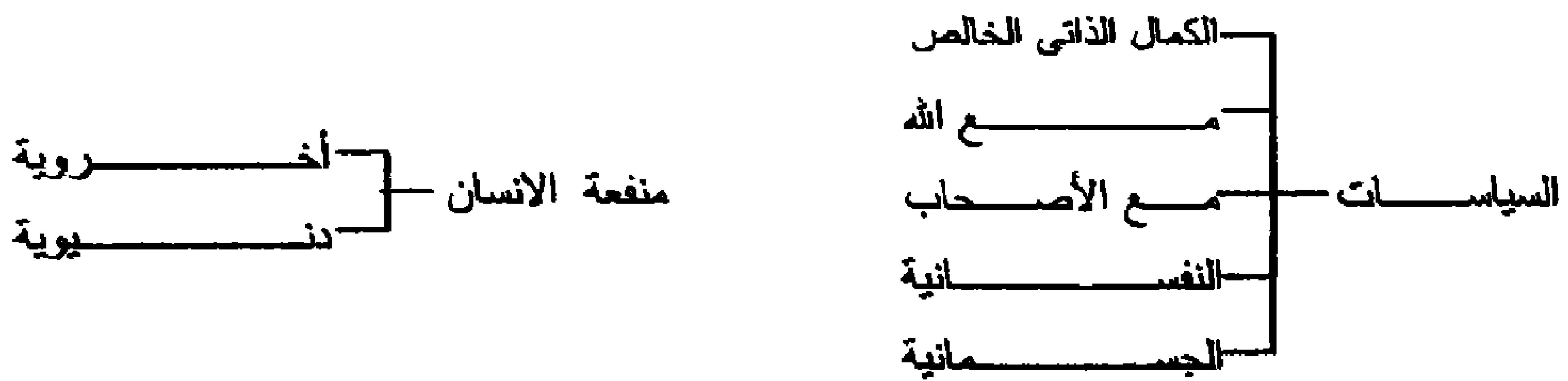
أ- **السياسة الأخلاقية.** وتعنى السياسة هنا المعنى العام، الإدارة أو كيفية التعامل أو التدبير، مثل رسالة الاخوان فى أنواع السياسات. فالعنوان خادع لا يدل على مضمونه. إنما يعنى السياسة بالمعنى العام. وتنقسم إلى أربع سياسات: الجسمانية أى سياسة الإنسان مع جسمه، والنفسانية أى سياسة مع نفسه، وسياسته مع الأصحاب، وسياسته مع الله(٢). وهى قسمة رباعية قائمة على قسمة ثنائية سابقة وهى أن منفعة

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل ص ٤٠١/١/٤.

(٢) الرسائل ص ٢٥٨/٢٥٤/٢٥١/٩/٤.

الإنسان دنيوية وأخروية. لذلك كانت سياسته فى علاقة مع الجسد أو النفس أو الصديق أو الله. وهى مظاهر متعددة للإنسان الكامل. تصف ما ينبغى أن يكون ولا تقرر ما هو كائن. تعطى النصائح والمواعظ وتتوجه نحو السلوك العملى وليس نحو التأسيس النظرى. لذلك امتلأت بالماينبغيات والإنشائيات والخطابيات. هى رسالة أقرب إلى الأخلاق العملية، كيفية التعامل مع الجسد بالزهد، ومع النفس بالتصفية، ومع الأصحاب بالمحبة، ومع الله بالطاعة. والتعامل بالجدل الإنسانى الوجودى، إظهار القرب بالبعد، واللين بالغلظة، والأنس بالوحشة، والكرم بالشح، والانبساط بالانقباض، والرحمة بالسخط، والوعد بالوعيد كما هو الحال فى أحوال الصوفية[1]. السياسة الجسمانية فى الطب البدنى. فالغذاء صنفان وثالثهما الماء، ما ينزل من السماء أو ما ينبع من الأرض، مع قلة الأكل وترك الشبع وتعمد الجوع والاعتدال. والسياسة النفسانية تصفية النفس بالقناعة والزهد والفقر، وإلا يطمع فى الدنيا قطاع الطرق واللصوص ومصادرة السلطان وحسد الاخوان. ويستعمل الاخوان تشبيه السفينة والربان. وهو تشبيه إنسانى عام لا صله له بوافد أفلاطونى أو موروث أصلى أو حضارى. وتأتى سياسة الأصحاب بعد المعرفة. وتشمل سياسة الأهل مع الاخوة والزوجة والأولاد والعبيد خصوصا النساء، وضرورة تفقد أحوالهن لأنهن سريعات التلون كثيرات التغير، يتغيرن مع الساعات، ويضطربن مع الأوقات. فيكون الصفح عنهن كثيرا، ومراعاة أموالهن، ولا يغتر الإنسان بصلاحهن، فاستفسادهن سهل يسير إلا من حماها الله، وقليل ما هن. ولا يجب إظهار الفاقة للأولاد والغلمان



(١) السابق ص ٢٩٠.

والحواشى، وأن يقوم الإنسان بواجبه المفروض عليه(١).

وبعد الانتقال من سياسة الجسد إلى سياسة النفس إلى سياسة الأصحاب، الأقرب فالأقرب، والأبعد فالأبعد، يتم الوصول إلى الله. ويظهر موضوع العبادة والقرابين قربة إلى الله وتقربا إليه. والقرابين نوعان: قربانان مقبولان ودعاءان مستجابان، وقربان غير مقبول ودعاء غير مستجاب.

والقربان نوعان: فلسفى مثل سقراط وأرسطو، وشرعى مثل الحج والذبح. والعبادة نوعان: فلسفية إلهية للخاصة مثل الإقرار بتوحيد الله، وعبادة شرعية ناموسية للعامة، الأوامر والنواهي. ويصعب اقتران العبادتين الفلسفية والشرعية لأن العبادة الفلسفية موت الجسد وحصر النفس عن الأمور المحبوبة وترك الرخصة والوصول إلى إدراك حقائق الموجودات، فى حين أن العبادة الشرعية ظاهرية محضة. العبادة الفلسفية الإلهية مثل السياسات الجسمانية والسياسات النفسانية والعبادات الناموسية والشرعية التى تشمل سياسات الأصحاب والسياسة مع الله. وتقام فى أول الشهر وفى وسطه وفى آخره. اليوم الأول للتطهر والتبخر، والثانى محراب الصلاة، والثالث العشاء الأخير وصلب المسيح وتقديسه حتى يصل السماء بجزاء الجدى وهو النجم الذى يهتدى به فيتأمل الكتاب حتى الثلث الأخير. وفى الليل، الثلث الأول لعبادة النفوس، والثلث الثانى للقيام والتفكير فى الملكوت، والثلث الثالث الهبوط إلى الأرض سجودا بالتذلل والتضرع والاستغفار والتوبة، والدعاء الأفلاطونى، والتوسل الادريسى، والمناجاة الأرسطية حتى الفجر، فيمحى الفرق بين الموروث والوافد فى الحكمة الخالدة. ولا فرق بين مسيحية ويونانية وصابئية وإسلامية. وعبادات الاخوان نموذج لهذه العبادة الإلهية الفلسفية. وقربان الاخوان يجمع بين الفلسفى والشرعى مثل قربان إبراهيم بالإضافة إلى بعض الخرافات الشعبية مثل أن فى الجنة أربعين خروفا(٢).

---

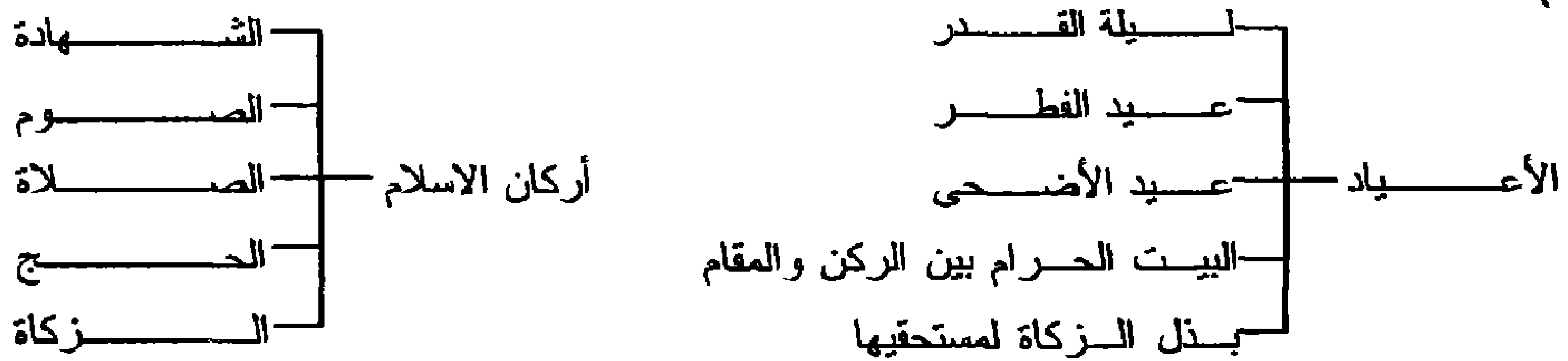
(١) السابق ص ٢٥٩.

(٢) وهو رأى كانط فى التفرقة بين الدين الفلسفى والدين الكنسى، والانتقال من أحدهما إلى الآخر عن طريق التأويل. انظر دراستنا "الدين فى حدود العقل وحده"، قضايا معاصرة، جـ١ فى الفكر =

وبالرغم من صعوبة اقتران العبادة الشرعية بالعبادة الفلسفية إلا أنه طبقا لاتفاق الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين يثبت الاخوان تطابق الأعياد الإسلامية والأعياد اليونانية أى الفلسفية للخاصة، أعياد الشرع مع أعياد الطبيعة. فأركان الإسلام خمسة: الشهادة والصوم والصلاة والحج والزكاة. والأعياد الإسلامية خمسة: ليلة القدر، عيد الفطر (معاينة الهلال)، عيد الأضحى، البيت الحرام بين الركن والمقام، وبذل الزكاة لمستحقيها(١). وتتفق الأعياد اليونانية الطبيعية مع الأعياد الإسلامية الشرعية. فعيد الفطر هو عيد الربيع والخصب. وعيد الأضحى هو عيد شدة الصيف. ويوم الوصية هو يوم جفاف الثمار. وأحيانا تبدو الأعياد الشيعية مثل وصية الرسول فى حجة الوادع بغدير خم أو يوم الحزن يوم قبض الرسول. وأحيانا تتدخل الأبراج الحمل والسرطان والميزان والجدى مع الفصول الأربعة(٢). وأحيانا تنكر خصوصية الأعياد الإسلامية التى لا تشابه أعياد الفلسفة ولا الشريعة لأنها ذاتية قائمة بذاتها. تظهر الأفعال عنها وبها وفيها. وهى ثلاثة: أول ووسط وآخر والرابع أجمعها وأشدها فعلا. الأعياد للفرح ويوم الوصية فى حجة الوداع ممزوج بالحزن، ويوم قبضه حزن وكآبة. وفى كل دين، اليوم الأخير،

= الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣١-١٧٠.

(١)



(٢)

أيام الاخوان	الفلك	الإسلام	الأعياد الفلسفية	الصورة الإنسانية
الأول	الربيع	الفطر	الحمل	الصبا
الثانى	الصيف	الأضحى	السرطان	الشباب
الثالث	الخريف	الوداع	الميزان	الكهولة
الرابع	الشتاء	القبض	الجدى	آخر العمر

الرسائل جـ٤/٩/٢٦١-١٦٤/٢٦٧-٢٧٢.

العشاء الربانى، حجة الوداع إعلانا عن نهاية فترة وبداية أخرى. وقد حول الاخوان أعيادهم إلى أشخاص ناطقة، وأنفس فعالة تفعل بإذن ربها ما يوحيه إليها وما يلهمها من أفعال. وتستمر فى التاريخ بعد مرحلة النبوة والوصية وحجة الوداع. يظهر الداعى ويخرج أول القائمين فى يوم فرح وسرور. ثم يقضى على الجور، وهو فى فرح وسرور واستبشار بقيام الثانى. ثم يعود الباطل ويقوم الثالث لمقاومته. ثم يختفى ويعم الحزن والكآبة بالعود إلى الكهف تقية واستتارا(1).

ب- **الأخلاق السياسية**. والتحول من السياسة الأخلاقية إلى الأخلاق السياسية هو تحول إلى قلب علم السياسة، السلطة السياسة. والسياسة عند إخوان الصفا لا تظهر مباشرة بل بطريق غير مباشر على لسان الحيوان أو بتحليل دورات الأفلاك أو بتصفية النفس وتجنيد الجماهير والاستعداد حتى يحين وقت الثورة. ومن ثم يصعب الفصل بين الأخلاق والاجتماع والسياسة.

وتقوم الأخلاق السياسية على نفس الثنائية التقليدية. فلكل شئ فى هذا العالم ظاهر وباطن. وكذلك الأمر فى السياسة. فالأخلاق السياسية ظاهر وباطن، صلاح فى الدنيا وصلاح فى الآخرة، عامة وخاصة، سوقة وملوك، ملوك وأئمة. ولكل طائفة أخلاقها السياسية. ولا يمكن الصعود من طبقة إلى طبقة إلا بعد تهذيب النفس(2).

وكما تحولت الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية عند الفارابى كذلك تتحول الأخلاق الاجتماعية إلى الأخلاق السياسية عن طريق البحث عن الفضيلة الكاملة أو الفضيلة الرئاسية قبل تحول الرياسة من مستوى الأخلاق السياسية إلى علم السياسة فى

---

(1)

أعياد الاخوان:
- الاختفاء تقية واستتارا
- عودة الباطل ومقاومة الثالث
- القضاء على الجور وقيام الثانى
- ظهور الداعية أول القائمين

(2) السابق جـ1/9/328.

السلطة السياسية. والفضيلة الكاملة هى فضيلة واحدة من مجموع الفضائل كلها أو عدة فضائل تكون أعظمها قوة، ولا يمكن إتيانها إلا بإتيان سائر الفضائل كلها. فضيلة كلية بعد إتمام الفضائل الجزئية، فضيلة كل الأمم بعد إتمام فضائل كل أمة ومدينة ومنزل أو طائفة. ومن ثم تترتب الفضائل ابتداء من أعظمها قوة إلى ما هو أقل، وما أشبهها فى جزء من أجزاء المدينة مثل فضيلة صاحب الجيش المشتركة بين المجاهدين، وهى الشجاعة، وفضيلة مكتسب المال. الفضيلة الكاملة أعظم الفضائل، والصناعة الكاملة أعلى الصناعات. وفضائل الطائفة اثنان: المنزلية والجهادية أى الاقتصاد والحرب وليس الاقتصاد والسياسة. وكلاهما تحت الفضيلة الرئاسية(١). والسؤال هو: هل كبس المال فضيلة أم يتم طبقا لعوامل والربح، المكسب والخسارة وقوانين السوق، العرض والطلب؟ وهل يمكن التحكم فى الاقتصاد بالأخلاق؟ ربما يكون رأى ابن خلدون السلبى فى التجارة وأخلاق التجار أقرب إلى الفضيلة.

واخوان الصفا هم الوحيدون الذين تعرضوا لقضية تجنيد الجماهير باعتبارهم قضية سياسية من أجل سلب المجتمع وتفريغه من مضمونه وإسقاطه من الداخل عن طريق تكوين الحركات السرية وتجنيد الأفراد ريثما يتم الانقضاض على ما تبقى من الدولة كنظام سياسى. وإلى أن يأتى هذا الحين تمارس التقية.

وقد اختلف الاخوان وهم من الباطنية عن القرامطة والإسماعيلية حول الخروج على أولى الأمر، واستعمال القتل والترويع والاستيلاء على البلاد. فقد شجع الدولة العباسية العلويين على الخروج ولكن الاخوان فضلوا السكينة والانتظار حتى يأتى الوقت الملائم للثورة والعصيان. وأثناء ذلك يقومون بتربية الأفراد وتثقيف العقول بفلسفتهم التى تجمع بين الفلسفة والدين وتصفية القلب وتقوية أوامر المحبة والإخاء. فيزول ما علقت به الشريعة من الجهالات والضلالات، ويحصل الكمال الإنسانى(٢).

---

(١) الفارابى: تحصيل السعادة.

(٢) الرسائل جـ١/٨-٩. ويمكن القول إن الاخوان أقرب إلى يمين اليسار والقرامطة يسار اليسار.

فالملوك هم خلفاء الله فى الأرض لملك البلاد وسياسة العباد، يحفظون شرائع الأنبياء بتنفيذ أحكامهم وحفظ النظام. وهو أقرب إلى الثيوقراطية والحكم الإلهى، مرتبطة بالله والكون والأفلاك والأرض. فالأفلاك ملائكة السماء ومدبروها كما أن الملوك مدبروا الأرض[1].

فالطريق إلى زعزعة الحكم هو تفريغ الدولة من الداخل بعد تجنيد ذوى الجاه والسلطان والمال حتى يتم انتزاع السلطة السياسية القديمة إلى السلطة الدينية الجديدة قبل تحويلها إلى سلطة سياسية.

ويتم التجنيد عن طريق إرسال مندوبين إلى ذوى الرئاسة والجاه والمال والتلطف فى دعوتهم واستمالتهم إلى المذهب ليساندونهم فيما نالهم من اضطهاد.

ويأتى الأحداث والاغرار بالصبية لإدخالهم فى الدعوة إلى الكاهن بيده مصباح وبالأخرى بخور ويلزمه بالسر. ويتلو الكاهن على رأسه سبعة وثمانين اسما من أسماء الملائكة وإسماع السر للرجال والنساء. ويحذر العامى من علوم النجوم والطلسمات والكيمياء والطب من أجل استدراجه إلى السحر ونزع المقاومة العقلية والإرادية منه. وفى قصص الأنبياء أدلة على ذلك مثل قصة هاروت وماروت، والهداية من الشيخ والداعية والمرشد والامام المستور.

وتبدو أهمية القرابين التى ترمز إلى ذبح الأعداء والأشرار وأهمية الأعياد كإطار شعبى لتجنيد الأعضاء[2]. ويكثر الاستشهاد بقصص الأنبياء إبراهيم وإسماعيل والفداء والخاتم بدل السكين. كما تظهر الصور القرآنية مثل سود وبيض وحمر وغرابيب سوداء. ويستشهد بسقراط وذبحه ديكا وفاء لنذر.

---

(١) الرسائل جـ١/٣/١٤٥.

(٢) الرسائل جـ٢/١١/٣٠٠-٣٠٢.

والسؤال هو: إذا كان الاخوان حركة معارضة سرية فكيف تكون إشراقية؟ ربما لأن تفسير المضطهدين أقرب إلى الانفعال منه إلى العقل وإلى الاندفاع منه إلى التريث. ومع ذلك فالتريث فى الخروج على أولى الأمر تقية أفضل من الخروج قبل الساعة.

جـ- التربية السياسية. ولأول مرة تتحول السياسة من أخلاق سياسية أو سياسة أخلاقية إلى تربية سياسية قبل أن تصبح علما سياسيا دقيقا. وتكون التربية السياسية عن طريق نظرية فى التعليم بين معلم ومتعلم.

ويكون التعلم لثلاث مراتب من العلوم. علم خاص بكل طائفة، وعلم خاص بكل أمة، وعلم مشترك بين كل الأمم، علم الإنسانية(١).

ويكون التعليم بطريقتين: طوعا أو كرها، إخضاعا أو تأديبا، إقناعا بالأقاويل الاقناعية والانفعالية وكرها مع المتمردين العاصين. الاختلاف فى الوسيلة، والغاية واحدة. وكما يختلف الإقناع والتأثير والخيال كذلك تختلف طرق التأديب بين القلة والكثرة، الضعف والقوة. التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن. والتأديب هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم. التعليم للأخلاق، والتأديب للصناعات. التعليم بالقبول، والتأديب بالتعود على النهوض بالملكات وشحذ العزائم بحيث تستولى الأفعال على النفوس كى تعشقها. وقد تكون العزائم بقول أو بفعل. الفضائل الفكرية من الذات، والفضائل الخلقية من التعليم. الفضائل طوعا، والصناعة تأديبا(٢). التعليم من الصبا حتى البلوغ، والتأديب من ثمان أسابيع أى شهرين مما يبن أخلاق العقاب منذ الطفولة !

---

(١) العلم الأول يسمى فى الأنثروبولوجيا المعاصرة Sub-Culture, Mass-Culture, Group-Culture. والثانى National Culture ، والثالث Universal Human Culture.

(٢) التعليم أقرب إلى Education ، والتأديب أقرب إلى Training . وإذا كان التعليم هو Learning فان التأديب يكون هو التربية Education.

وقد يكون التعليم شفاهيا كما هو الحال فى الثقافة العربية الإسلامية قبل التدوين وقد يكون مدونا.

والتعليم والتأديب على مستوى المدن والأمم جميعا وليس على مستوى مدينة بعينها أو أمة خاصة مما يوحى بضرورة وجود نظام دولى، شرطى للعالم، كما هو الحال هذه الأيام بتهذيب وتأديب المدن والأمم التى تخرج على النظام الدولى الجديد كى تدخل بيت الطاعة.

والسؤال هو: كيف يتم الجمع بين الطبع والإرادة؟ بين التعليم والتأديب، بين الطوع والكره؟ الطبع فطرة لا تحتاج إلى تهذيب، والإرادة حرة فى حاجة إلى تعلم طبيعى. التأديب ضد الطبع والإرادة فى آن واحد.

والمعتاصون والمشاغبون هم المعاندون أى الملحدون والطاغون وكأن الفرق الهالكة فى علم الكلام مازالت حاضرة فى الذهن، ودعوة السلطان لاستئصال الخارجين عليه والمعارضين له.

والسؤال هو: هل أساليب الترغيب هى أساليب الترهيب والوعد المعروفة فى الدين؟ التعليم ممكن. أما التأديب بالقوة والقهر فهى أخلاق العبيد وأخلاق القوة والسيطرة. ولا عجب من الفارابى العقلانى المنطقى الاشراقى الفنان تبرير استعمال العنف لتأديب المتعلمين المتمردين المعتاصين بالإكراه. وهو ما يتفق مع تصوره للمتمردين فى المدينة الفاضلة وبترهم. فمن الأفضل بتر العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد كله. وقد يكون ذلك تبريرا لما يسمى الآن غسيل المخ وإعلام الدولة والقهر والسجن والتعذيب.

ولماذا يؤدب العصاة على الأمور النظرية التى يربون عليها؟ وهل يمكن تغيير قناعات الناس؟ وهل هو مفيد حتى فى الأمور العملية؟ هل هناك سعادة بالإكراه؟[١]. ربما يعنى تأديب الأمة تجنيدها فكريا وتربيتها أخلاقيا ونهضتها ثقافيا كما هو الحال فى

(١) وهذا ما يحدث فى واقعنا الحالى من تأديب تاركى الصلاة بالعصا وإيقافهم عن العمل فى شبه الجزيرة العربية.

المجتمع الأيديولوجي أو فى الأمة الإسلامية. ويكون ذلك بالإقناع وليس بالتأديب. وهل الأمة كالطفل والصبى والمدن للتأديب؟ وهل الأمة وحدة واحدة دون تفاوت طبقاتها وطوائفها؟ وهل العقاب جماعى أم فردى؟ هل الأمة جمع واحد، إصلاحية واحدة يسوقها الملك كما يشاء؟ وهل فى المؤدب فضائل غير القهر والغلبة والتعذيب والقسوة والخطف وانتهاك حقوق الإنسان؟ وقد يؤدى ذلك إلى تبرير ما يفعل موظفوا النظام وأجهزة الاعلام وغسيل المخ.

ووسائل الإقناع أربعة: التأثير أى الخطابة، والإقناع أى الجدل، والإذعان أى السفسطة، والتخمين أى الشعر، والبرهان أى الحكمة دون حدود فاصلة بين منطق الظن. فالتعليم إما إقناعى انفعالى تمثيلى أو نظرى برهانى، الأول للعامة والثانى للخاصة.

نتعلم الأشياء النظرية أولا بالطرق الاقناعية ثم التخييلية خاصة الأشياء التى لا يمكن أن تعرف إلا بمعلومات كثيرة وخاصة المبادئ القصوى. فالعامة فى حاجة إلى مثالات لها وإقناعات بها. وتختلف أمة عن أمة ومدينة عن مدينة، وطائفة عن طائفة حتى يحصل للجميع الفضيلة الفكرية، وتحصل لهم الفضائل النظرية. الإقناع والتمثيل للعامة أولى فضائل العلم. وتختلف الصور طبقا للشعوب نظرا لتعدد الأذواق الفنية والأمثال الشعبية. البداية بالإقناع والتأثير ثم بعد ذلك الخيال. والغاية من الأقاويل الانفعالية الخلقية الإذعان والخشوع والتسليم. وهي وسائل أكثر قوة تهدف إلى مجرد الإقناع. ويتفرد الخيال بين الأمم والمدن والطوائف من أجل الإقناع بالفضائل الفكرية التى تحصل من الفضائل النظرية.

وقد أتت هذه القسمة فى طرق البرهان لأن تفهيم الشىء إما بعقل ذاته أو تخيل مثاله، وأن إيقاع التصديق إما بالبرهان اليقينى أى التصور أو بالإقناع أى التخيل. وكل تعليم يلتئم بهذين الشيئين، تفهيم الشىء وإقامة معناه فى النفس وإيقاع التصديق به. ويكون إما بالبرهان وفى هذا الحالة يكون العلم فلسفة أو بالتخييل وسماه القدماء ملكة، وإذا أخذت الفلسفة واستعملت فيها الطرق الاقناعية سميت الملكة الفلسفية الذائعة المشهورة.

والبترائية ملكة محاكية للفلسفة. وكلاهما يعطيان الغاية القصوى للإنسان وهى السعادة. الفلسفة تبرهن، والملكة تقنع. الفلسفة تعطى المبدأ الأول وذوات المبادئ الثوانى غير الجسمانية، المبادئ القصوى المعقولة. والملة تتخيلها بمثالات مأخوذة من المبادئ الجسمانية، وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المرئية، وتحاكى أفعال القوى والمبادئ المرئية، وتحاكى الأفعال الالهية. كما تحاكى أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية اى تشخيص الطبيعة كما يفعل أفلاطون فى "طيماوس" تمثلا للوافد فى إطار الموروث.

والسؤال هو: هل الصناعة العملية تعلم بالإقناع والانفعال أم بالعقل كحرفة؟ وإذا كان التخيل عن طريق الشعر للعامة، والإقناع والتأثير عن طريق الخطابة لتعليم الصناعات فهل يمكن أن يؤدى ذلك إلى تعليم صناعة تقوم على علم نظرى دقيق؟ قد تعنى الصناعة العملية هنا فنون البلاغة والخطابة أى فنون القول. وقد تعنى الحاجة إلى الأساليب الاقناعية الانفعالية التمثيلية الحسية الأولى فى تعلم الأطفال الأمور التجريدية البسيطة مثل صناعة الحساب. والأقاويل الاقناعية هى فى النهاية من صناعة المنطق.

إلى هذا الحد بلغ الإعلاء من شأن الفلسفة اعتزازا بالفلسفة فى مجتمع دينى ناشئ يسيطر عليه الفقهاء والسلاطين والصوفية. وبدت الملة أقل منها لأن الملة تدرك بالمثالات وتحاكى النظائر. أما الفلسفة فتتصور المبادئ الأولى. محاكاة الأفعال الإلهية فى الملة وقوع فى التخييل وابتعاد عن البرهان. فالملة أقل من الفلسفة والفلسفة أعلى من الملة. ويستعمل الفارابى لفظ الملة وليس الدين للدلالة على أن الدين اجتماعى بالضرورة بعد أن يتحول إلى طبيعة أو بنية اجتماعية. فهو ليس دينا مجردا بل دينا اجتماعيا.

وليس التخييل أقل من النظر العقلى أو الإدراك الحسى بل يتجاوزهما لأنه يتطلب أولا معرفة الأمور الحسية وتصوراتها العقلية ثم تجاوزهما بالخيال. هل الخيال أقل من العقل، والنبى أقل من الفليسوف، والخيال أكثر قدرة على التصوير والادراك؟ لا توجد عند الفارابى صراحة نظرية فى النبوة والخيال كما هو الحال عند ابن سينا ولكنها

موجودة فى طرق الإقناع. وهو ما سماه ابن رشد بعد ذلك أنواع الأقاويل حتى عرف به دون مصادره.

وربما تحولت الفلسفة إلى نوع من الأرستقراطية اليونانية. لذلك يظل علم الكلام فلسفة الحرفيين، الخياط والغزال والنشار والنجار والحداد.

ويبدو أن التعليم المقصود شئ بين التعليم العام والتربية الوطنية والاعلام كما هو الحال فى هذه الأيام فى الخلط بين التربية والتعليم والثقافة والاعلام، والعلم والإرشاد القومى. وهى علوم أربعة: الأولى الفضيلة النظرية التى تحصل بها الموجودات المعقولة ببراهين يقينية، وهى أعلى العلوم، علوم الخاصة. والثانية حصول المعقولات بطريق إقناعى. وهى فى الحقيقة ليست علوما منفصلة كموضوعات بل هى أقرب إلى المناهج. والثالثة العلوم التى تحتوى على مثالات المعقولات مصدقة بالطرق الاقناعية وهى أيضا أقرب إلى المناهج منها إلى الموضوعات، الشعر بدلا من الخطابة. والرابعة العلوم المنتزعة من الثلاثة الأولى طبقا لعدد الأمم. وهى العلوم التى تأخذ بعين الاعتبار الثقافات الشعبية والوطنية، جدل العام والخاص. ونظرا لأن البرهان أفضل طرق الإقناع كانت الفلسفة أقدم العلوم وأعلاها رياسة، وبها تحصل السعادة القصوى. وقسمة العلوم إلى برهانيه أو إقناعية تخييلية إما ناتجة عن قسمة المجتمع إلى طبقتين عليا ودنيا، خاصة وعامة، رئيس ومرؤوس.

وتتحول الأخلاق السياسية إلى تربية اجتماعية عن طريق السلطة السياسية أو الدينية أو الفكرية فى التعليم والتأديب. تحصل الفضائل فى الطبع من ذوى النفوس القوية والطبائع العظيمة أى فى الأقلية الفاضلة. وإذا حصلت الفضيلة الأولى حصلت الفضائل الجزئية. فالأعم يتضمن الأخص.

فمن هم المؤدبون؟ هم قوم يفوض إليهم التأديب بما لهم من قدرة على الاستنباط ونصرة الحق ومعاندة الباطل وجودة التعليم لتحقيق غرض الرئيس. فالرئيس هو المهيمن من وراء الستار. فى كل واحد منهم فضيلة جزئية وفضيلة فكرية يتعقبها على جودة

استعمال الجيوش فى الحروب حتى يتمكن له التأديب الداخلى والخارجى. وظيفة الجيش فى الخارج ضد العدو وفى الداخل لاستتباب الأمن كما هو الحال فى المجتمعات العسكرية الحالية، مجتمعات القهر والغلبة(١).

ومن ثم فالمعلمون هم الأئمة والملوك والحكماء وواضعوا النواميس وهم الأنبياء والرئيس الأول وهو الله. وفى غياب الأئمة والملوك يظهر الحكماء دون ذكرهم صراحة كمعلمين للأئمة والملوك. يعلمون جميع أوائل العلوم. ويتبعون فى ذلك الطرق المنطقية كلها. ويرتقى الملوك فى الرياسات الجزئية حتى يصلوا إلى رتبة الملوك. ولهم تعليم خاص عن باقى الصبية. فتعليم الخاصة مخالف لتعليم العامة، وعلوم الخاصة ليست علوم الجمهور. فالطبقية فى العلم أيضا يعلمون أوائل العلوم ومقدما حتى يمكن بعد ذلك الاستنباط منها. وهى بلغة العصر المناهج وليست النظريات، كيف يكون العالم عالما، وليس بماذا يكون العالم عالما، العلم وليس المعلومات.

وقد تقوم الطوائف أى الأقليات بالتأديب. ويمكن استعمال أكثر من طائفة فى التأديب أو تقسيم طائفة واحدة إلى أصغر أجزائها كما هو الحال فى العشائر والبيوت وربما الأحياء والقرى والبلدات.

والسؤال هو: هل يعلم العلوم النظرية الأئمة والملوك والأئمة فقهاء والملوك سلاطين ؟ أليس هذا تقريبا للملك الامام والامام الملك ؟ وهل الامام أهل علم أم أهل قوة وتدبير؟ أحيانا يبدو الأمر سطحيا ساذجا، وتبدو الفضائل وكأنها ألاعيب حواة، وكأن البشر مجرد مادة سلبية يتم تدريبها وتصويرها كما يهوى الرؤساء(٢).

ويتفاضل الناس، أهل الطبائع المتساوية فى الرئاسة. من لديه قدرة فى الاستنباط فى جنس رئيس ما ليس له قدرة على استنباط ما فى ذلك الجنس، وهو التفاضل الكلى

---

(١) وكما هو الحال فى العالم العربى ودول أفريقيا وأمريكا اللاتينية وبعض دول آسيا.

(٢) الفارابى: السياسات ص ٥٠-٥٤.

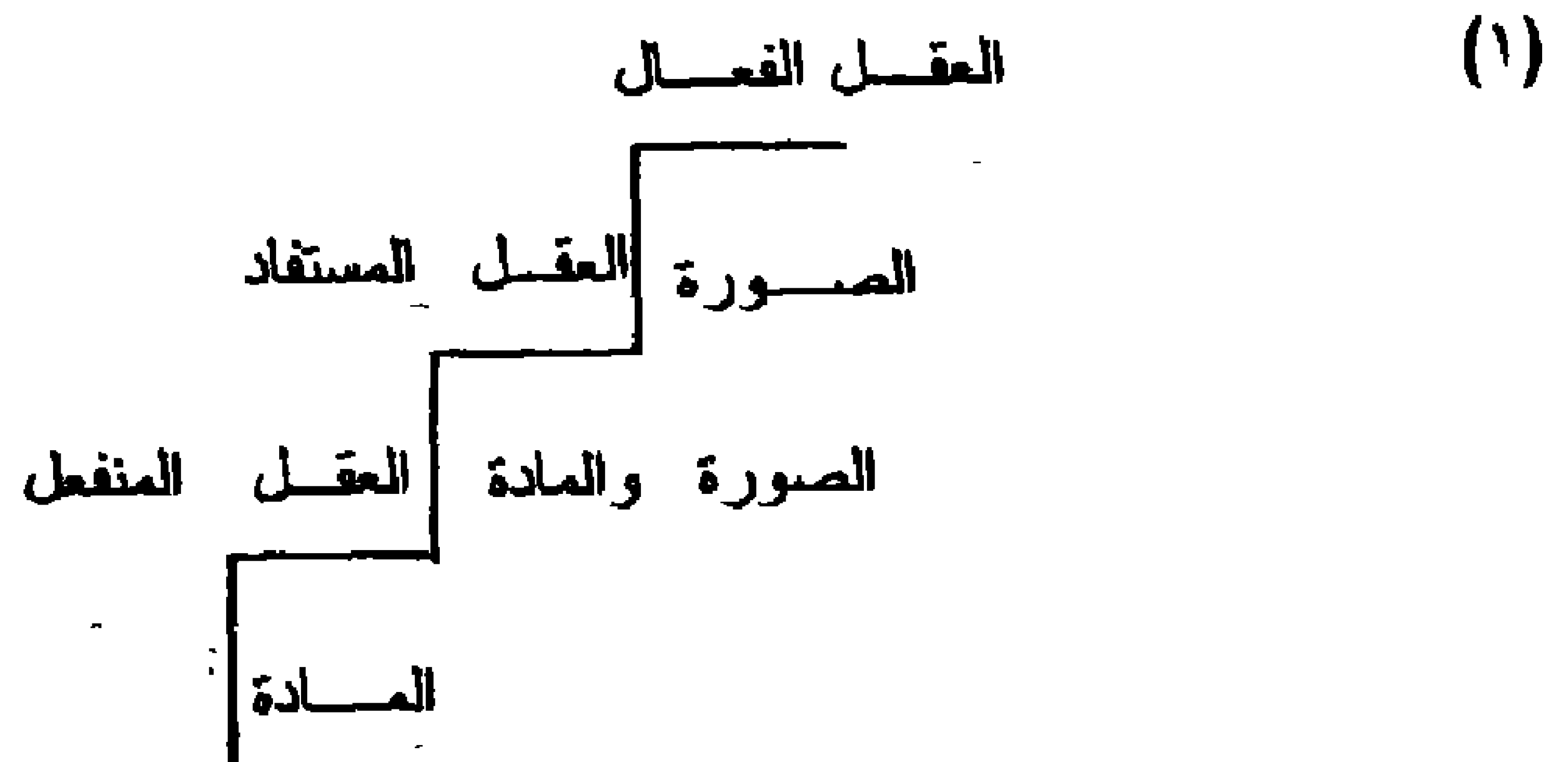
والجزئى. ومن لديه قدرة على استنباط أشياء أكثر له الرئاسة على من له قدرة على استنباط أشياء أقل. ومن له القدرة على جودة الإرشاد والتعليم رئيس على من ليس له قوة على ذلك. ومن يتأدبون بأفضل ما فى ذلك الجنس رؤساء على من تأدبوا بأخس ما فى ذلك الجنس. والفائق بالطبع فى جنس وتأدب بكل ما أعد له بالطبع رئيس على من لم يكن فى ذلك الجنس فائق بالطبع سواء تأدب أو لم يتأدب أو تأدب بشيء يسير. والرئيس لديه قدرة على الاستنباط من تلقاء نفسه وعلى أن ينهض غيره نحو شئ. فلابد من باعث على التعليم من خارج ومنهض. ولابد لمن يعرفهم بذلك.

ويتتابع الرؤساء، الرئيس الأول ثم الرئيس الثانى كما هو الحال فى العقول العشرة. والرئيس الأول لا يرأسه إنسان. حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا يحتاج إلى إرشاد أو تعليم من آخر ولا إلى إدارك الجزئيات والعمليات. ويكون ذلك فى أهل الطبائع العظيمة الفائقة بعد اتصالها بالعقل الفعال. الرئيس الأول هو العقل الذى يتدرج من العقل المنفعل إلى العقل المستفاد إلى العقل الفعال، من المادة إلى المادة والصورة إلى الصورة المحضة[1]. وقد تكون الرئاسة فى جنس مثل الفلاحة والتجارة والطب أو بالإضافة إلى جميع الأجناس الإنسانية. حينئذ يكون الرئيس هو الملك أو الأمام أو النبى أو الفيلسوف.

ومن خلال نظرية المعلم يتم الانتقال من الأخلاق إلى السياسة. وهو انتقال معرفى فبعد. أن كان الإنسان فى حاجة إلى التعاون أصبح فى حاجة إلى التعليم. مهمة العلم

---

(١)



ترويض المتعلم بإرادة المعلم والحاجة إليه إلى أن تُراضى الفطر بالإرادة أى إلى أن يتم اكتساب التعليم، ويصبح طبيعة أو فطرة ثانية [1].

والفطرة العظيمة الفائقة فى الجنس دون ترويض أو تأديب قد تبطل قوتها على طول الزمان. فالتأديب ضرورى. وفلسفة التربية ضرورية لكل الفطر المحتاجة وغير المحتاجة. ويتفاضل الناس بالطبع فى أجزاء الجنس. فالمعدون بالطبع إلى الجنس الأخس أقل من المعدين بالطبع للجزء الأشرف. كما يتفاضل الناس حسب الاستعداد، نقصه وكماله. ويكون التأديب بالأشياء التى هم معدون نحوها. إذا كان التأديب بالأشياء الخسيسة يخرج الاستنباط فى الخسائس من جنسها. ويتفاضل المتأدبون بالتساوى فى تفاضلهم فى الاستنباط. ومن تأدب من ذوى الطبائع الناقصة فى جنس ما أفضل ممن لم يتأدب بشىء من أهل الطبائع الفائقة.

نظرية التعليم ضد نظرية التعلم الذاتى أو التعلم الطبيعى[2]. توحى بالتبعية والوصاية والقهر وبمصطلحات الشيعة فى الوحى ومذهبهم، مذهب أهل التعليم. وقد انتشر فى عصر الفارابى وظهر عند السجستانى وفى رسائل إخوان الصفا.

والغاية من التعليم نيل السعادة. فإذا كانت السعادة القصوى مقصود الإنسان فعليه معرفتها. والنظر سابق على العمل حتى يستطيع أن يقوم بالأشياء التى بها ينال السعادة. بل يحتاج إلى معلم ومرشد. البعض يحتاج إلى إرشاد يسير، والبعض الآخر إلى إرشاد كبير. وليس كل إنسان قادرا على التعليم وإرشاد غيره. هناك من هو قادر على تلقى الإرشاد وهو ليس رئيسا أصلا بل مرؤوسا. علاقة المعلم بالتعلم إذن علاقة الرئيس بالمرؤوس وليست علاقة الند للند بين طرفين متكافئتين، يتحاوران ويتجادلان، بل طرف يعطى وطرف يأخذ كما هو الحال فى مناهج التلقين.

---

(١) وهذا ما جعله لسنج دور الوحى فى تربية الجنس البشرى.

(٢) وهو الـ Autodidacte المعروف عند روسو وتولستوى.

وفى غياب السعادة فى المدينة تظهر الهيئات الرديئة من هيئات النفس. وهذا تحديد للشقاء بنفي الضد، غياب السعادة. وتظل السعادة هى أساس السعادة والشقاء على حد سواء. وهو نوع من التفاؤل بإثبات الخير وأن الشر طارئ عليه، خير فى حالة الغياب. ويتم بلوغ السعادة بزوال الشر عن المدن والأمم. فلا يوجد تحديد للشر إلا بنفى الخير مما يدل على تفاؤل فى الفكر. وإذا كان الخير نوعين، طبيعى وإرادى فان الشر كذلك نوعان، غياب الطبيعة وغياب الإرادة. والشقاء والردية فى النفس، مرض وهمى مثل مرض الأبدان. الأشقياء يستلذون المر ويتأذون بالحلو. قد لا يشعر مرضى النفوس بمرضهم ولا يصغون إلى قول مرشد أو معلم أو مقوم فتبقى نفوسهم هيولانية(١).

٢- **الدين والبدن والكون.** ويتم التحول من الاجتماع إلى السياسة عن طريق تحليل الدين فى المجتمع ومقابلة المراتب الإلهية بالطبقات الاجتماعية، ثم تقابل البدن والمجتمع، علم الطب والعلم المدنى، وأخيرا تقابل المجتمع والكون، والتحول من السياسة المدنية إلى السياسة الكونية، ومن العلم المدنى إلى علم الوجود. وهى نفس البيئة الثقافية التى خرجت منها رسائل إخوان الصفا.

أ- **السياسة الدينية والاجتماعية.** وتظهر السياسة الدينية عند إخوان الصفا فى أجناس العلوم المنطقية والطبيعية والإلهية ضمن العلوم الإلهية. كما تدخل فى الصنائع العملية والغرض منها. تشمل العلوم الإلهية، الله، الروحانيات أى الملائكة والنفسانيات والسياسة والمعاد، لا فرق بين الدنيا والآخرة. وتقابلها السياسات النبوية والملوكية والعامية والخاصية والذاتية. السياسة النبوية لمعرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية بالأقاويل الفصيحة ومداواة النفوس وحفظها من الديانات الفاسدة والأفعال الجائرة. وهو دور الأنبياء. والسياسة الملوكية معرفة حفظ الشريعة وأخبار السنة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكف الأشرار، ونصرة الأخيار. وهو دور الخلفاء والأئمة والسياسة العامية

---

(١) السابق ص ٥٩.

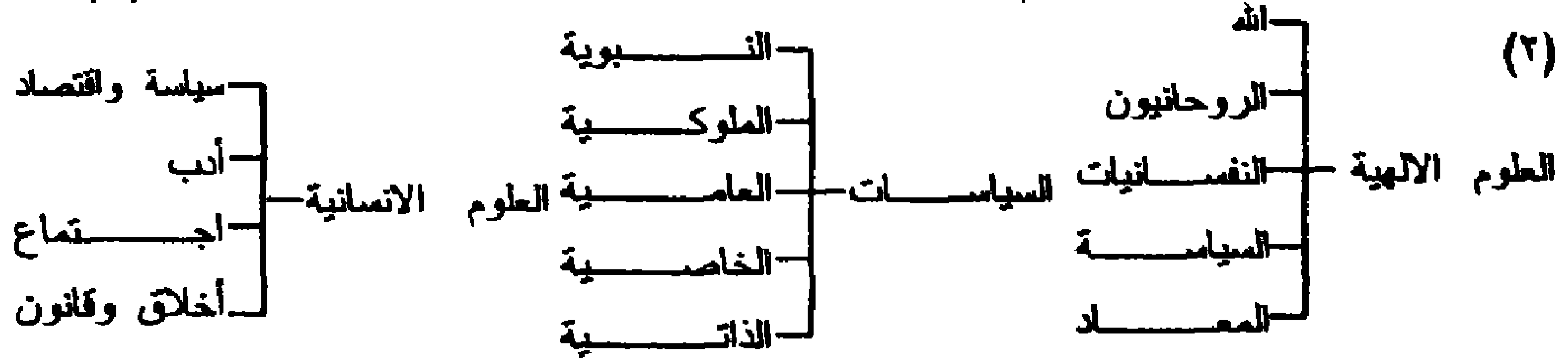
رياسة الأمراء على المدن والبلدان ورياسة الدهاقين على القرى، ورياسة القادة على الجيوش، وطبقات المرؤوسين وحالاتهم وأنسابهم وصفاتهم ومذاهبهم وأخلاقهم ومراتبهم وأمورهم وجمعهم وأنصافهم وتوظيفهم. وهو دور الرؤساء والسياسة الخاصية تدبير المنزل والمعيشة والخدم والغلمان والأولاد والمماليك والأقرباء والقسمة والجيران والصحة والاخوان، وهو دور الأسرة. وأخيرا السياسة الذاتية وهى معرفة الإنسان نفسه وأخلاقه وأفعاله وأقاويله وأحواله، غضبا أم رضا، وهو دور الفرد[1]. وبالرغم من التقابل بين العلوم الإلهية والسياسات النبوية إلا أن هذه السياسات تتناول السياسة والاقتصاد والأقاويل الفصيحة أى الأدب وإصلاح الواقع والنفس أى التغير الاجتماعى، والثواب والعقاب أى الأخلاق والقانون[2]. ويمكن اختصار السياسات إلى ناموسية، وملكوتية خاصة وعامة، وفلسفية.

والغرض من السلطة السياسية ضرورة تنفيذ الشريعة أى أوامر الدين. ولولا خوف الناس من السلطان لما طبقت الشريعة. وهل الغرض من تطبيق الشريعة رعاية مصالح الناس أم لزوم الخوف من السلطان؟ السياسة مثل الأمانة ضرورية والرياسة فضيلة والكبر رذيلة[3]. وإذا كانت السياسة رياسة والرياسة سياسة فأين الشعب والمؤسسات؟

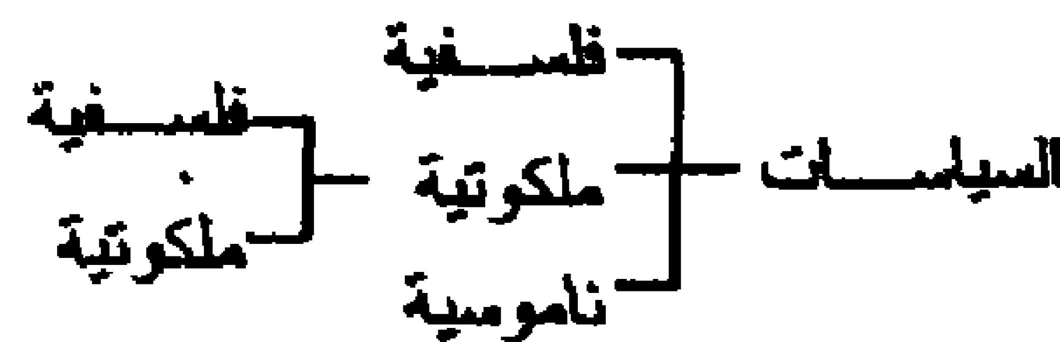
---

(١) الرسائل: رسالة فى الصنائع العملية والغرض منها جـ١/٧-٢٥٨-٢٥٧، فصل فى أجناس العلوم ص٢٦٩-٢٧٢، فصل فى العلوم الإلهية ص ٢٧٢-٢٧٥، فصل فى الغرض من الملك جـ١/٨/٢٩٢.

(٢)



(٣) الرسائل جـ ١/٩/٣٣٧.



وللنفس الملكية القدسية شهوة القرب إلى ربها وقبول الفيض منه. وتتفق النفس الناطقة مع العاقلة الحكمية فى العلوم والمعارف إلا أن الأولى عمل وصناعة والثانية وحى وإلهام. ويضع الاخوان الوحى مع التكهن والقيامة والفراسة والإلهام والمناجات والإنذار بالكائنات بعلم النجوم والزجر وهو ما حرمه القرآن. وهناك فروق فردية بين النفوس وسياساتها. وللنفس الحكمية شهوة العلوم والمعارف، والذهن الصافى والفهم الجيد، وسرعة الخاطر وقوة التخيل وجودة التصور، والفكر والرؤية والتأمل والاعتبار، والنظر والاستبصار، والحفظ والتذكار، ومعرفة الروايات والأخبار، ووضع القياسات واستخراج النتائج بالمقدمات، والتكهن والقيافة والفراسة، وقبول الوحى والإلهام، ورؤية المنامات والإنذار بالكائنات بعلم النجوم والزجر(١).

والسياسة مهنة مثل الصنائع والعلوم، والتصرف والتجارة والبطالة والحكمة. والمهن سبع من أعلاها إلى أدناها: الأولى الحكم والمعارف لأهل العلم والدين والمستنبطين للناموس. والثانية الملك والسلطان والأجناد وأرباب السياسات. وهم طائفتان: الخلفاء فى الملك والرياسة فى أمور الدنيا والتدبير والسياسة وحفظ ظاهر أحكام الناموس على أهله، والخلفاء فى أسرار أحكام الناموس، الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون. والثالثة العلوم والآداب أصحاب البنايات والعمارات والأملاك لا فرق بين العلوم الهندسية التطبيقية والعلوم البلاغية. والرابعة العمل والتصرف للمتصرفين والخدامين والمتعيشين يوما بيوم، عمالة الأجر اليومى. والخامسة التجارة والبيع والشراء لأرباب التجارة والمعاملات والأموال. والسادسة الصنائع والحرف لأرباب الصنائع والحرف والأعمال. والسابعة البطالة والفراغ للزمن والعاطل وكأن البطالة حرفة، والصدقة أجر.

والإنسان خليفة الله فى الأرض لتعميرها وسياستها تشبها بالله وريادة لعالم ما تحت القمر. فينال بذلك الخلود ويتحول إلى ملاك. والسياسات ضمن العلوم مثل الآداب والرياضيات والمعارف. وأنواع النفوس خمسة: نباتية شهوانية، وحيوانية غضبية،

---

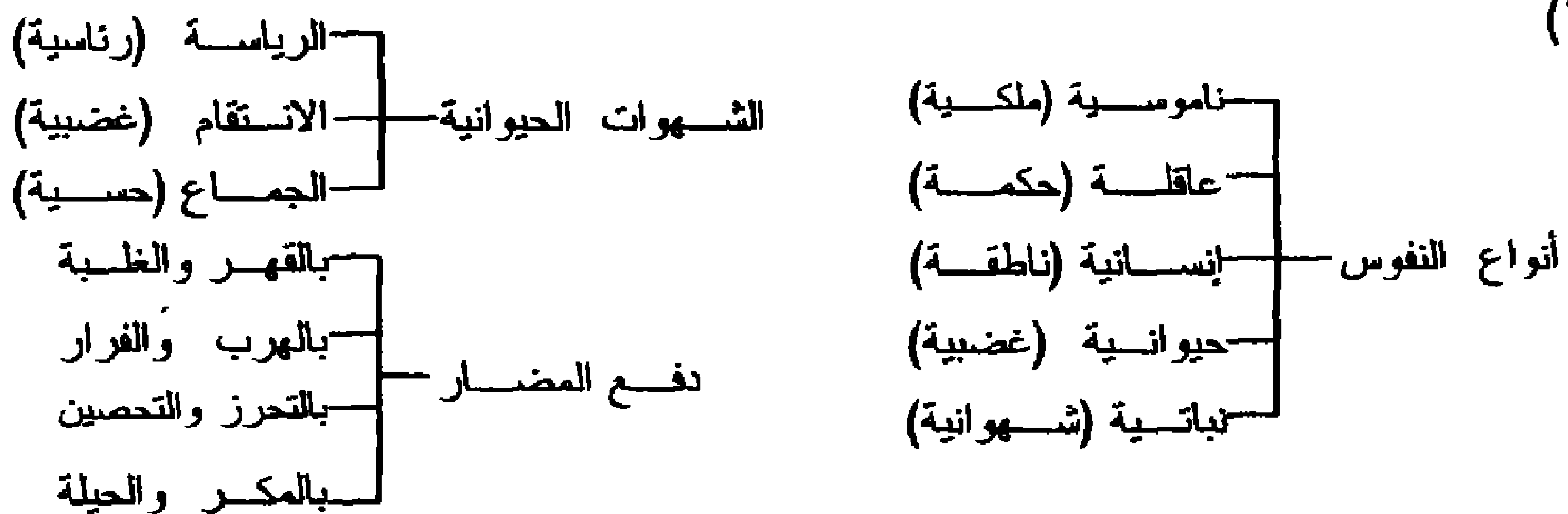
(١) السابق ص ٣١٦/٩/١.

وإنسانية ناطقة، وعاقلة حكمية، وناموسية ملكية. والشهوات الحيوانية ثلاث: حسية مثل الجماع وغضبية مثل الانتقام ورياسية مثل الرياسة. فلا تتم السياسة إلا برياسة. الرياسة صلاح الموجودات وبقائها على أفضل الحالات وأكمل الغايات. ويتم دفع المضار بالمكر والحيلة أو بالتحرز والتحصن أو بالهرب والفرار أو بالقهر والغلبة(1).

ويقسم الاخوان المجتمع إلى أربع طبقات لا فرق فى ذلك بين مجتمع الدنيا ومجتمع الآخرة، بين الناس والملائكة، بين الأرض والسماء، بين البشر والكون. فهى عالم واحد. الأولى المرتبة العليا للملائكة. يشاهدون الخلق عيانا ويقفون على أحوال الآخرة وهم فى سن الخمسين. والثانية الملوك ذوو السلاطين وهم الفضلاء الكرام وهم فى سن الأربعين. والثالثة الرؤساء ذوو السياسات، وهم الأخيار الفضلاء فى سن الثلاثين. والرابعة ذوو الصنائع الأبرار الرحماء فى سن الخامسة عشرة! وعبادة الله ليست بالشعائر وحدها بل بعمارة الأرض، وتحقيق منافع الإنسان والحيوان وإصلاح أمر الدنيا. وكل شئ جميل وفاضل بالنسبة للملوك والرؤساء مثل الموسيقى التى يغنى بها فى مجالهم. والمَلك والملاك والمُلك والملِك من نفس الاشتقاق. فتصور الله ملكا ينتهى إلى جعل الملك إلها. ويظل السؤال: هل الإله الملك هو الأساس والملك الإله هو الفرع أم أن الملك الإله هو الأساس والإله الملك هو الفرع؟ هل يتصور الله ملكا بناء على تصور الملك إلها أم يتصور الملك إلها بناء على تصور الله ملكا ؟ هل الدين أصل والسياسة فرع استنباطا أم السياسة أصل والدين فرع استقراءً ؟ وبلغة الشيعة أيهما مثل وأيهما ممثول،

---

(1)



فى بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها. ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء، الرسائل جـ١/٩/٢٩٦-٣٨٩.

الدين أم السياسة؟ وهو نفس السؤال للفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة[1].

والناس على ثمان طبقات اجتماعية من الأعلى إلى الأدنى: خلفاء أسرار أحكام الناموس وهم الأئمة المهديون والخلفاء الراشدين، وخلفاء الملك والرياسة فى أمور الدنيا والتدبير والسياسة، والزهاد والعبادة وأنصار واضع الناموس وغزاة أعدائه، والمفسرون لألفاظ التنزيل والفقهاء والقضاة، وأصحاب الأخبار وحملة الأحاديث، وأخيرا القراء والحفظة[2].

ب- **السياسة البدنية**. وتقاس المدينة والمنزل على البدن عند الفارابى. فالبدن هو الأصل والمدينة والمنزل هى الفرع. البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل وأحسن من بعض، متجاورة مرتبة. الكل منها فعل، وكلها تجتمع بالتعاون حتى يتحقق غرض البدن. كذلك يتألف المنزل والمدينة من أجزاء مختلفة محددة العدد بعضها أحسن من بعض وبعضها أفضل من بعض، متجاورة مرتبة. ويجتمع من الكل التعاون على تحقيق الغرض. المنزل جزء من المدينة. وتتكون المدينة من منازل تتعاون على الكمال. غرض المدينة قياسا على البدن. البطن والرأس والصدر والظهر واليدان والرجال منازل كالمدينة.

---

(١) السابق ص٢/٥/١٢٥/١٢٧/٢١٨.
(٢) السابق ص٢/٧/١٥٢-١٥٣.



وكما يعالج الطبيب كل عضو قياسا على جملة البدن والأعضاء المجاورة كذلك، يدبر مدبر المدينة كل جزء بالقياس إلى جملة المدينة دون إضرار بالكل. وكما يعالج الطبيب العضو بحيث لا يضر بسائر الأعضاء كذلك يفعل رئيس المدينة. وإذا خشى الطبيب على البدن من فساد عضو فانه يبتر، كذلك رئيس المدينة يقطع الأعضاء الفاسدة حفاظا على صلاح الكل. ومع ذلك فان عدم الاضرار بالغير شرط الاستنباط فى الطب والمدينة. قد يستطيع الإنسان استنباط المتوسط فى الأفعال والأخلاق بمفرده مثل استنباطه للأغذية بمفرده. فالاستنباط فى كلا الفعلين الطبى والمدنى واحد. ومع ذلك يجب الاحتراس فيه من الأضرار بسائر البدن وإلا كان طبا فاسدا، وكانت صناعة المدينة فاسدة.

وتؤدى الأفعال المتوسطة المقدرة بالقياس إلى السعادة فى كلتا الحالتين. فكما أن الصحة هدف الطبيب من العلاج فان السعادة هدف المدنى. السعادة للمدينة مثل الصحة للبدن. وهناك توازى بين مرضى الأجسام ومرضى النفوس(١).

ويتضمن هذا التحليل تصورا سكونيا للبدن والمجتمع. فالأجزاء مترتبة متجاورة مع أن الأجزاء فى حركة عضوية متآزرة. كما يغلب عليه تصور المركز والمحيط أو القمة والقاعدة لفهم وظائف البدن وطبقات المجتمع. فأعضاء البدن تتعاون فيما بينها فى الفضل والخسة مع أنها كلها متساوية فى أداء الوظائف. مازال التصور الرأسى مسيطرا، الأعلى والأدنى. ولو اختل عضو خسيس فى وظيفة لاختلت وظائف الأعضاء الفاضلة. ومن ثم فهو فكر يعبر عن اقتضاء ومطلب، ما يجب وما ينبغى بالرغم من قياس الفرع وهو المدينة على الأصل وهو الطب. ويبرر الفارابى قطع اليد كما يبرر النفى والتغريب والاستبعاد والتشريد والعزل والسجن والقتل حتى يصح البدن كله والمجتمع كله.

وعلم الطب مثل العلم المدنى، علم استنباطى يقوم على التحليل العقلى واستنباط حد المتوسط والاعتدال فى الأفعال البدنية والمدينة وكأننا فى قياس منطقى شرطه

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٤١-٤٤/٤٧.

الاستغراق. المدينة الفاضلة تصور معيارى للمجتمع مثل الرئاسة الفاضلة التى يصح المجتمع بسببها دون أن يدخلها شئ من السياسات الجاهلة. فهى كلها أمراض تعرض للمدن الفاضلة ومن ثم يشبه العلم المدنى علم الطب فى حفظ الصحة وحماية البدن من التعرض لشئ من الأمراض. والعلم المدنى علم علاجى، والرئاسة علاجية. والمدينة الفاضلة المجتمع الصحيح، والمدينة الجاهلة المجتمع المريض. الطب علم مدنى، والعلم المدنى طب. كلاهما لعلاج البدن، بدن الفرد أم بدن المجتمع. هناك إذن تطابق أو توازى بين الطب والسياسة، بين عمل الطبيب وعمل الرئيس.

يعلم الطبيب أن الأضداد تقاوم بالأضداد. تقاوم الحرارة بالبرودة، وكل منهما أعم من الآخر. أعمها الأضداد التى تقاوم بالأضداد وأخصها الحمى الصفراوية التى تقاوم بماء الشعير أو التمرهندى. وأوسطها الحرارة التى تقاوم بالبرودة. وإذا ظهرت الأضداد فى الطب فلماذا لا تظهر فى المجتمع الذى يقوم على الانسجام والوئام والنظام الهرمى الأبدى الذى لا تصدع فيه ولا انشقاق؟ لا فرق بين جدل الطبيعة وجدل المجتمع، فمنطق الأضداد واحد. ولا يعالج الطبيب الأشخاص فردا فردا بل بناء على الكليات. والكليات كيفيات تحتاج إلى كميات وهو الدواء. العلم كيفى قبل أن يكون كميا[1].

ويحتاج الطبيب إلى قوتين: القدرة على معرفة الكليات وهى قوانين العلم، والقدرة على معرفة الجزئيات، شخصا شخصاً. وكما يستخرج الطبيب ويستنبط المتوسط والمعقول فى الأغذية والأدوية فى صناعة الطب فكذلك مدبر المدن أو الملك يستخرج ويستنبط المتوسط المعتدل فى الأخلاق والأفعال. وهى الصناعة المدنية والمهنة الملكية. مهنة الملك مثل مهنة الطبيب. الملك بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن اشتهاره بها، فى وقت وفى أى وقت وجود آلاتها وقومها وطاعتها. وكذلك الطبيب يكون طبيبا بالمهنة سواء عرفه الناس وله آلات ووجود قوم ينفذون إليه ومرضى يأتون أم لا. الملك بالمهنة والقدرة على الصناعة، تسلط أم له يتسلط سواء كان كريما أم غنيا أم فقيرا. الملك ملك

---

(١) الفارابى: الملة ص ٥٦-٥٨/٦٥، الفصول ص ٣٩.

بالطبيعة، ملك فى ذاته سواء كان متسلطا أو ممدوحا أو ملكا مجردا. ويشترط البعض الطاعة فى المدينة أو اليسار أو التسلط بالقهر والإذلال والترهيب والتخويف. والفارابى لا يشترط ذلك لأنها تابعة للجهة وليست شرطا لها[1].

صلة الملك بالمدينة مثل صلة النفس بالبدن. وكما أن كمال البدن فى النفس فان كمال المدينة فى الملك. وكلاهما كالربان فى السفينة. البدن والمجتمع يخضعان لنفس البنية هى الرئاسة أو السلطة. والتشبيه ليس فقط فى الإلهيات بل فى الإنسانيات. كلاهما رئيس ومرؤوس، مخدوم وخادم، غاية ووسيلة. الاختلاف فقط فى اشتراك الاسم. السياسة واحدة للبدن والمجتمع[2].

والسؤال هو: هل هناك ملك فى ذاته دون شعب أو إله دون عالم؟ هل الملك الذى لا يطاع يكون ملكا؟ كيف يحكم الملك بلا آلات أى مؤسسات ووزراء؟ وكيف يكون ملكا فى كل الأوقات مدى الحياة كما يحدث هذه الأيام؟ أليست هذه صفات الله دون أفعاله؟ وهل هناك طبيب بلا مرضى وبلا آلات؟ إلى هذا الحد بلغ استغناء الرئيس عن المرؤوس مع أنهما متضايفان مثل الأب والابن، والزوج والزوجة، والكبير والصغير، والغنى والفقير.

يحتاج طبيب الأبدان إلى معرفة البدن، كل واحد من أجزائه وأمراضه وأعراضه وكمها ووجه إزالتها، وهيئات البدن التى بها يصح وتكمل الأجزاء. كذلك يعالج المدنى والملك الأنفس، ويعرف أسرار النفس وأجزائها، نقائصها وأرذالها، عوارضها وكمها، وهيئاتها التى تتم بها الخيرات وكمها، ووجه إزالة الرذائل عن البدن، ووسائل حفظها فى نفوس المدنيين. وكما يعرف الطبيب من أمر البدن ما يلزم فى الصناعة يعرف من أمر النفس مقدار ما يلزم فى الصناعة.

فإذا كانت صحة البدن هى اعتدال المزاج، والمرض الانحراف عن الاعتدال كذلك أيضا صحة المدينة فى اعتدال أخلاق أهلها. ومرضها هو التفاوت. وإذا كان الطبيب هو

---

(١) الفارابى: فصول ص ٤٩-٥٠.

(٢) ابن سينا: أحوال النفس ص ٥١-٥٢/٩٥/١٢٥-١٢٦/١٤٠.

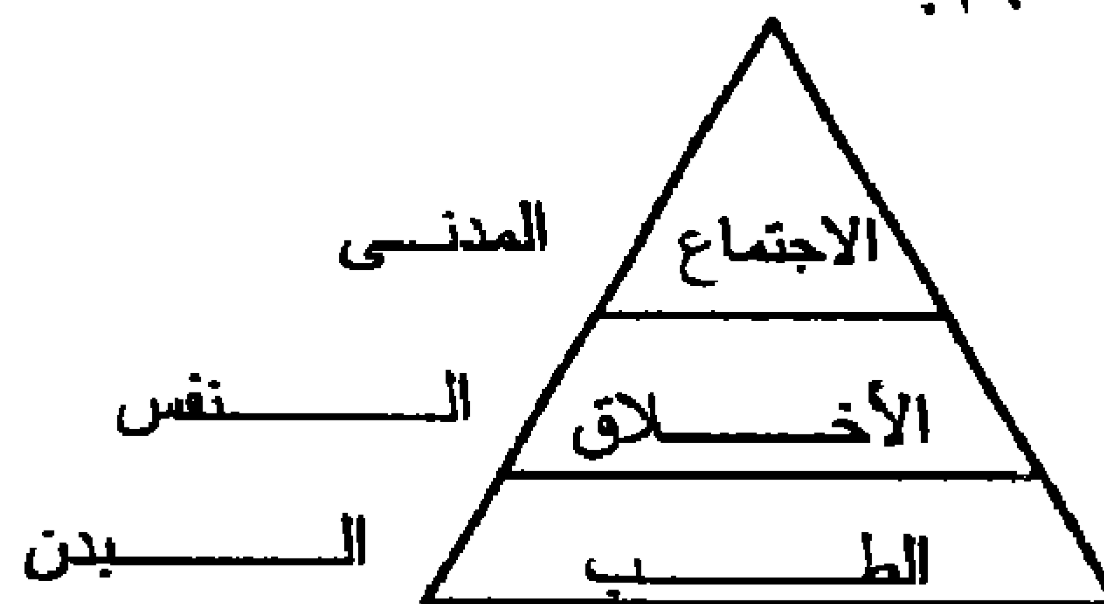
الذى يرد الاعتدال إلى المدينة يشترك الطبيب والمدنى فى الفعل، ويختلفان فى الموضوع. الأول البدن، والثانى النفس أى المجتمع. ولما كانت النفس أشرف من البدن فان المدنى أشرف من الطبيب. موضوع الصحة فى الحالتين هو الاعتدال. والمرض هو التطرف.

وإذا كان الطبيب هو معالج الأبدان فالإنسان المدنى هو معالج الأنفس وهو الملك. الهدف من علاج الطبيب للأبدان جعلها مهيئة لأن تفعل به النفس خيرات أو سيئات، مجرد استعداد دون تدخل فى الخيرات أو السيئات، مجرد إعداد للآلة سواء كان للحسن أو للقبح. ثم يأتى المدنى بالصناعة المدنية، والملك بصناعة الملك بما ينبغى أن يفعل وفيم ينبغى مثل رئيس البناءين بالنسبة للبنائين. الأول علمى والثانى أخلاقى. الأول ما هو كائن. والثانى ما ينبغى أن يكون[١].

واضح أن الطب علم كمى تشخيصى تشرعى وظيفى. فإذا كان علم الطب هو علم الأبدان فان العلم المدنى هو علم النفوس أى أنه علم الأخلاق أو علم النفس الاجتماعى. فالمدنى يشمل النفس والأخلاقى والاجتماعى. الطب هو الأصل والمدنى هو الفرع فى القياس التمثيلى. والسؤال هو: هل الصحة اعتدال والمرض تطرف؟ إذا كان ذلك صحيحا فى الطب فهل التطرف الاجتماعى مرض؟ وماذا عن الثورات الاجتماعية التى قد يحكم عليها بأنها تطرف؟ هل كان الفارابى طبيبا وهو يتحدث عن الطب ويأخذه كمقياس للتشبيه؟ لقد رد على جالينوس دفاعا عن أرسطو ولكن فى إطار الفلسفة وليس فى إطار الطب. هل الطب ثقافة شعبية عامة، الأصل الذى تحتكم إليه السياسة والعلم المدني؟ هل لذلك مصادر موروثة فى بعض الأحاديث التى تشبه المجتمع بالبدن وعلاج المجتمع بعلاج الأبدان؟

---

(١) الفارابى: فصول ص ٢٤ – ٢٦.



والمدينة الفاضلة مثل البدن التام الصحيح. وكما تتكاتف أعضاء البدن على سلامة الجسد كذلك الحال فى المدينة. وكما تتفاضل أعضاء البدن بالفطرة والقوى وبها عضو رئيسى هو القلب كذلك الحال فى المدينة. وكما تتفاوت أعضاء البدن فى مراتبها طبقا لقربها أو بعدها من الرئيس كذلك الآخر فى المدينة. وكما أن كل واحد فيها بالطبع قوة يفعل بها بالطبع غرض الرئيس كذلك الأمر فى المدينة. وهناك أعضاء أخرى تفعل حسب أغراضه وليس بينها وبين الرئيس واسطة تكون فى الرتبة الثانية حتى تصل إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلا طبقا لنظرية الفيض، الرئيس الذى لا يكون مرؤوسا لآخر من أعلى، والمرؤوس الذى لا يكون رئيسا لأحد من أسفل. كذلك الأمر فى المدينة التى تتفاوت أجزاؤها بالفطرة وتتفاضل بالهيئة بها رئيس وآخرون يقتربون منه. وفى كل واحد هيئة وملكة يقضى بها غرض الرئيس وهم أولى المراتب الأولى. ودونهم من يحقق أغراضهم. وهؤلاء هم المرتبة الثانية إلى أن تنتهى إلى رتبة يخدمون ولا يخدمون، وهم أدنى المراتب.

الفرق بين البدن والمدينة هو أن أعضاء البدن طبيعية، وهيئات وملكات المدينة وإن كانت طبيعية إلا أنها إرادية. البدن ميدان الضرورة، والمدينة ميدان الحرية[1]. أجزاء المدينة مفطورة بالطبع بفطريات متفاضلة، يصلح بها إنسان لا شأن لشئ دون شئ ولكن ليس بناء على أجزاء المدينة الفطرية بل بالملكات الإرادية مثل الصناعات.

وكما أن أعضاء البدن التى تقترب من العضو الرئيس تقوم بأفعالها الطبيعية حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف، وما دونها يقوم بأفعال أقل شرفا إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التى تقوم بالأفعال الأخس كذلك الأجزاء التى تقترب فى الرياسة من رئيس المدينة تقوم بالأفعال الإرادية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو أقل شرفا إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التى تقوم بأخس الأفعال. وخسة الأفعال قد تكون خسة موضوعاتها أو عنايتها أو سهولتها. وربما يكون القيام الأفعال الطبيعية بحسب غرض

---

(١) وهذا هو موقف اسبينوزا وكانط.

الرئيس تناقضا وخلطا بين مستوى الطبيعة ومستوى الغائية. والغاية فى الطبيعة هى الوظيفة. أما الغرض أو القصد فلا يكون إلا إنسانيا. كما أنه لا توجد وظائف أشرف ووظائف أخس سواء فى البدن أم فى المجتمع لعنائها أو لسهولتها. ولا فرق بين رئيس المدينة وزبالها فى أداء الواجب إن لم يكن الزبال هو المحافظ على صحة الرئيس من الأوبئة والأمراض.

ومع ذلك هناك فرق واضح بين الرئيس والمدينة فى القياس. فإذا كان كل شئ فى البدن يحدث بالطبع فمن الداخل أما فى المدينة فمن الخارج أى غرض الرئيس إلا إذا كان الرئيس فى قلب المدينة داخل كل مواطن مثل الله.

فإذا كان للبدن والمدينة نفس النشأة والتكوين ابتداء من القلب والرئيس فهل يتكون الجسد ابتداء من القلب أى النطفة أو من الدماغ؟ وهل يتكون المجتمع من الرئيس أم من المرؤوسين، والرئاسة عقد وبيعة واختيار؟ وهل يجوز التشبيه بين عالمى الضرورة والاختيار، وقياس المجتمع على البدن؟

وتدخل العبارات الإنشائية مثل أتم وأكمل وأفضل وأشرف فى وصف الطبيعة والمجتمع. فالعضو الرئيسى هو بالطبع أكمل الأعضاء وأتمها فى نفسه. وأفضل الأعضاء التى تشاركه. ودونه أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ولكن رياستها دون رياسة الأول وتحته. وكذلك رئيس المدينة أكمل أجزائها فيما يخص وأفضل **كل من شارك** فيه غيره. ودونه مرؤوسون، ويرأسون آخرين. وهو حكم مطلق عام لا استثناء فيه، حكم مبدأ وليس وصفا لواقع. كما يتضح من تحليل العبارات أفعال "ينبغى" و"يجب" أى أن التحليل لما ينبغى أن يكون وليس لما هو كائن. فكما أن القلب يتكون أولا ثم يصبح هو السبب فى تكوين أعضاء البدن والسبب فى حصول قواها وترتيب مراتبها إذا اختل عضو منها كان هو المزيل لهذا الاختلال كذلك رئيس المدينة "ينبغى" أن يكون هو أولا ثم يصبح هو السبب فى حصول أجزاء المدينة والملكات الإرادية وترتيبها، وان اختل فهو المسؤول عما يزيل اختلاله.

وربما يكون هذا التحليل كله تنظيرا غير مباشر لحديث مشهور يقوم على نفس القياس وتأويلا له عن طريق تحليل التجربة البشرية "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، أو "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا".

جـ- السياسة الكونية. ولما كان البدن أحد مراتب الفيض يدخل علم الطب كأحد موضوعات العلم المدنى فى نظرية الفيض بعد الانتهاء من النزول من المراتب السماوية حتى النفس، ومن النفس إلى البدن قبل الدخول فى عالم الأسطقسات. قبل المدينة الفيض هو الأساس، والبدن مجرد مثال.

موضوع العلم المدنى إذن هو الفيض وتراتب الموجودات. فلا فرق بين العلم المدنى والعلم الإلهى. كلاهما علم واحد وموضوع واحد سواء فى الإلهيات أو فى المدنيات. وأحيانا يظهر الفيض بعد العلم المدنى (الملة) وليس قبله (الآراء)، وكأن العلم المدنى هو الأساس والإلهيات هى الفرع. فى هذه الحالة يدخل علم النفس وعلم الطب ثم العلم المدنى نزولا فى نظرية الفيض كأحد مراتب الوجود فى العلم المدنى من جديد. وبالتالى يتناول العلم المدنى مراتب الوجود بمقاييس ثلاثة: الخدمة، والرياسة، والتوسط، ومعرفة المراتب كما وكيفا، ومعرفة درجات الكمال لكل منها، وارتقاء كل منها إلى الأخرى حتى الكمال المطلق والرياسة العليا. وتتحول الكثرة إلى وحدة حتى الوجود الواحد فى العدد والرئاسة والفضيلة والكمال. هذا الواحد يدبر كل ما دونه ويرأسه. بداية الفيض بالرئاسة التى ليست لها رياسة تخدمها. والنهاية بالرياسة الخادمة التى ليس لها مرؤوس ترأسه، مرة صعود إلى الكمال ومرة نزولا إلى النقص، مرة تصفية للنفس، ومرة فيضا عليها، فى قسمة الوجود بين الواجب المطلق والسالب المطلق، من الوحدة إلى الكثرة نزولا، ومن الكثرة إلى الوحدة صعودا. الناس بالله صعودا واقتفاء آثاره فى تدبير العالم صعودا. الله قوة، غاية قصوى، الخير الأقصى. والسعادة فى الدنيا والآخرة، والآخرة خير وأبقى. الآخرة غاية الدنيا، والدنيا وسيلة لها. وتنتهى "الملة" وكأنها رسالة فى التصوف مثل آخر "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا[1].

---

(١) الفارابى: الملة ص ٦١-٦٦.

ويتحول التشابه بين البدن والمدينة إلى تشابه بينهما وبين الوجود ذاته. فالقياس واحد. ويتم الانتقال من البدن إلى المدينة إلى الوجود دون أى إحساس بالمستويات. التصور واحد، والرؤية واحدة وان اختلف مستوى التطبيق وميدان التحقق. السبب الأول فى الموجودات مثل رئيس المدينة الفاضلة أو ملكها. ثم تأتى بعده الموجودات الثوانى البرية عن المادة، العقل أو النفس، ودونها الأجسام السماوية، ودونها الأجسام الهيولانية. وكلها تحذو السبب الأول وتتبعه. ويفعل ذلك كل موجود حسب قوته. كل يقتفى أثر غيره طبقا لمرتبته. الأحسن يتبع ما هو أعلى منه إلى أن ينتهى إلى الأول الذى تنتهى إليه كل الموجودات. وتنتقل الموجودات من أدنى إلى أعلى. حركتها اقتفاؤها لغرضها. كذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة احتذاء أجزائها مقصد رئيسها الأول، والقياس على الموجودات هو مجرد عود للتذكير بأول آراء أهل المدينة الفاضلة عودا على بدأ مما يدل على أن الوجود هو الأصل، وأن المدينة والبدن فرعان له، وأن المستويات الثلاثة تحكمها نظرية الفيض، مرة فى الوجود، ومرة فى البدن، ومرة فى المدينة(١).

وقد لاحظ إخوان الصفا من قبل هذا التقابل بين الكون والمدينة على نحو أسطورى من خلال الفلك وعالم الجن الذى يربط بين عالم الإنسان والعالم الطبيعى. ففى الرسالة الثانية عن "الحيوان" من القسم الثانى "الجسمانيات والطبيعيات" تطيع الجن رؤساءها وملوكها لأبراز التقابل بين الجن والإنس، بين الطبيعة والمجتمع. الجن مطيعة كما تطيع الملائكة الله مثل طاعة الحواس النفس الناطقة إبرازا للتقابل بين الطبيعة والجسد. والأدلة على طاعة الجن تسخير سليمان لها وذهاب الجن تعوذا بالقرآن منها، والامتثال لأوامر الإنسان وسرعة الاستجابة. والإنس أسوء من الجن فى الطاعة وأقرب إلى العصيان. والدليل على ذلك أن طاعة الرؤساء خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب العوض والأرزاق والمكافآت والخلع والمآرب والكرامات وإلا فالعصيان والخروج والعداوة والحرب والقتال والفساد فى الأرض. ومن مظاهر العصيان أيضا إنكار دعوة الأنبياء والأدلة الضرورية وطلب المعجزات عنادا أو نفاقا وشكا وارتيابا ومكرا ودجلا

(١) الفارابى: آراء ص ٧٥-٧٦.

وغشاء وخيانة فى السرو العلانية، وغلظ الطباع ورداءة الحيلة، وسوء العادة والعمل، وتراكم الجهالات، وعى القلوب، وكذلك إدعاء الانس أنهم أرباب وغيرهم عبيد بلا حجة ولا برهان طلبا للرياسة(1).

ثم يظهر التقابل بين الكواكب والمجتمع. فكلاهما بنية واحدة للرئاسة. الشمس ملك، والكواكب الجنود والأعوان والرعية، والمريخ صاحب الجيش، والمشترى القاضى، وزحل الخازن، وعطارد الوزير والزهرة الحرم، والقمر ولى العهد. وقد يكون السبب فى ذلك التشخيص الغالب على نفسية المضطهدين، تشخيص السماء كقوى فاعلة أقوى من البشر ونزع التحكم فى الأرض عن البشر إلى السماء كنوع من أيديولوجية التحرر. الحاكمية للسماء والعبودية للأرض. وكل ما يدور على الأرض محكوم بدوران الأفلاك. وأحوال الكواكب هى المتحكمة فى أحوال الناس أفرادا وجماعات.

فى المريخ يكون الملك فظا غليظا شتاما بذيئا. وفى زحل حقود لواما عسيرا بخيلا. وفى الشمس كثير الجماعات، وفى المشترى صدوقا وفيا وعالما، وفى عطارد مفكرا داهية وأديبا، وفى الزهرة كثيرة الأموال، وفى القمر جريئا.

كما يشير كل كوكب إلى أحد مظاهر الدولة، الشمس للخلفاء، المشترى لولاة العهد، المريخ لأصحاب التنور، زحل للفهارمة جمع فهرمان وهو مستشار الملك ومدبر ملكه، عطارد للوزراء والكتاب، القمر للعمال، الزهرة للقواد.

والسؤال هو: ما العلاقة بين البرج والصفة ؟ معظم الصفات شخصية فردية مثل شروط الأمانة. ألا يوجد إصلاح فى الأرض إلا إذا توافر البرج فى السماء؟ وهل تتدخل الشمس أو القمر لزلزلة السلطان القائم وإيجاد نظام جديد؟ هل الطبيعة الحتمية أقوى من حرية البشر؟ وهل يجوز تنوير الناس بالغيب والأساطير مثل الصهيونية والنازية حاليا أم بالعمل والتحليل الاجتماعى لأسباب الظلم والقهر؟ متى تكون السياسة موضوعا لعلم السياسة وليست خاصة لأحكام النجوم؟ يحتاج الملوك إلى منجمين عندما تتحكم الدروشة

---

(1) فى بيان حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها جـ ٢/٣٠٦-٣٠٩.

فى السياسة كما هو الحال عند بعض رؤساء العصر. إنما يكشف التحليل عن الواقع السياسى وسوء الأحوال السياسية وعلاقة الحاكم بالمحكوم والراعى بالرعية.

والحقيقة أن العكس هو الصحيح. لا يحدث شئ فى السماء إلا إذا حدث على الأرض أولا طبقا لقانون الاستحقاق والمسؤولين على الأعمال ضد علم النجوم. الضائع هو الذى فى حاجة إلى أن يتمسك بشيء فيجد الأفلاك فإنها بعيدة عن السلطان لم يستول عليها بعد. وهى أقوى منه قريبة من الله. لا يمكن فهمها ويجهلها السلطان. ولا يمكن مراجعتها. ضرورة علم أحكام النجوم فى السماء لأحكام السلطان فى الأرض. ومن يقوم بالتدبير ليس الملك ولا الامام بل الخليفة المؤيد بالملائكة مثل تأييد سليمان وتسخير الجن والطير وتأييد موسى ومحمد وكأنه لابد من تأييد خارجي. والسؤال هو: هل كان محمد مؤيدا من الخارج مثل موسى وداود أم تأييدا داخليا، قوة الفكر والسلوك الرشيد ؟ هل استعمل الإسلام الخرافات مثل المراحل السابقة أم أحدث تغيرا نوعيا فى طبيعة الوحى[1]؟

وهذا ما سماه الشيعة بعد ذلك علم الميزان عند حميد الدين الكرمانى، وحدة النظام فى نطاق ضرورة الطبيعة وحرية الإنسان. ويشمل التقابل بين عالم السماء وعالم الأرض

(1) جـ٤ /٣١٧/١١ - ٣٢٢/٣١٨ - ٣٧٠/٣٢٤ - ٣٧٤

الطبيعة	المجتمع السياسي
الشمس	الملك
الكواكب	الجنود والأعوان والرعية
المريخ	صاحب الجيش
المشترى	القاضي
زحل	الخازن
عطارد	الوزير والكاتب
الزهرة	الخدم والجوارى
القمر	ولى العهد

الجغرافيا الطبيعة والجغرافيا البشرية على حد سواء. فحركة الأبراج سبب تكون الأقاليم وطباع الرجل بينه وبين نفسه خلقه وطباعه وسجاياه وأمواله النفسية بينه وبين الآخرين، أهل منزله، ورفاقه وعشيرته وقومه(١). بل إن حركات الأفلاك والبروج فى الزمان مثل

(١)

الكونيات	السياسيات
الأخلاق	الأقاليم
البروج	البلدان والسودان والحدود
الوجوه	المدن
الدرجات	القرى
الدقائق	المحال والأسواق
الثوانى	المنازل والدكاكين
الكواكب فى البروج	الأرداج فى الأجساد
الكوكب في بيته	الرجل في بيته وعشيرته
الكوكب فى شرفه	الرجل فى عزه وسلطانه
الكوكب فى مثلثه	الرجل فى منزله أو دكانه أو ضيعته
الكوكب فى وجهه	الرجل فى زيه ولباسه
الكوكب فى حده	الرجل فى خلقه وسجيته
الكوكب فى أوجهه	الرجل فى أعلى مرتبته
الكوكب فى حيزه	الرجل فى حاله اللائقة به وفى أصحابه ورفاقه
الكوكب فى وباله	الرجل المختلف (المتردد) المدبر
الكوكب فى غير حيزه	الرجل فى حال منكر
الكوكب فى برج لاحظ له فيه	الرجل الغريب فى بلدة غريبة
الكوكب فى هبوطه	الرجل الذليل المهين
الكوكب فى حضيضه	الوضيع الحال الساقطة عن مرتبته
الكوكب تحت الشعاع	الرجل المحبوس
المحترق	المريض
الواقف	المتميز فى أمره
الراجع	العاصى المخالف
السريع السير	المقبل الصحيح
البطىء السير	الضعيف الذاهب القوة =

وجود الإنسان فى الزمان حتى أنه ليصعب التفرقة أيهما أصل وأيهما فرع إسقاطا من أعلى إلى أسفل أم إسقاطا من أسفل إلى أعلى، تمثل أم اغتراب، وجود شرعى فى العالم أم وجود مغترب خارج العالم؟ ومن وصف أحوال الإنسان يتضح الموقف النفسى والاجتماعى والسياسى سلبا مثل الغريب الذليل المهين الوضيع الساقط المحبوس المريض المتحير الضعيف الهرم الهارب الخائف الوجل الكاره أو إيجابا فى عزه وسلطانه، فى خلقة وسجيته فى حاله اللائقة، المقبل الصحيح، القاضى وطره، الحاضر المستعد المحارب المبارز المنازع العامل الواد الموقف المحب وهو الأقل(1).

=	الكوكب فى التشريق	الرجل النشيط
	الكوكب فى التغريب	الرجل الهرم
	الناظر	الطالع الذاهب نحو حاجته
	المتصرف	قاضى وطره
	المقترنات من الكواكب	القرينان من الناس
	الكوكب فى الوتد	الرجل الحاضر للشيء الحاصل فيه
	مائل الوتد	الجائى المنتظر
	الزائل	الذاهب أو الغائب
	الكوكب فى الطالع	المولود فى الظهور أو الشيء فى الكون
	الكوكب فى الثانى	المنتظر الذى سيكون
	الكوكب فى الثالث	الذاهب إلى لقاء الاخوان
	الكوكب فى الرابع	الرجل فى دار آبائه أو الشيء فى معدنه
	الكوكب فى الخامس	الرجل المستعد للتجارة أو الفرحان بما يرجو
	الكوكب فى السادس	الهارب المنهزم المتعوب
	الكوكب فى السابع	المبارز المنازع المحارب
	الكوكب فى الثامن	الخائف الوجل
	الكوكب فى التاسع	المسافر الوحيد من الوطن الزائل من سلطانه
	الكوكب فى العاشر	الرجل فى عمله وسلطانه المعروف المشهور به
	الكوكب فى الحادى عشر	الواد الموافق المحب
	الكوكب فى الثانى عشر	المحبوس الكاره لموضعه المبغض لما هو فيه

(1) الرسائل جـ1/3/151-152.

رابعا: السلطة السياسية

والسلطة السياسية هو قلب علم السياسة الذى قارب تجاوز الأخلاق السياسية إلى السلطة فى المجتمع ورئاسة المدينة سواء الملك الفيلسوف أو الخليفة أو الأمام أو النبوة فى المجتمع كوظيفة تشريعية.

الرئاسة فى الفضيلة تشخص وتصبح رئاسة فى المدن. والبنية واحدة، القمة والقاعدة. ولما كانت الفضائل الفكرية أكمل الفضائل الخلقية كانت أعظم رئاسة وقوة لأنها أعم للبشر جميعا وأبقى فى التاريخ، وهى الفضيلة الرئاسية. والفضائل الأعم والأبقى أعظم رياسة. وكلما كانت الفضائل المشتركة بين الأمم أو أمة أو مدينة فى مدة أطول كانت أكمل رياسة وأعظم قوة، تتلوها الفضائل فى مدة أقصر. فهل تعظم الرئاسة وتشد قوة بالفضائل الخاصة أم بالفضائل العامة، بالدفاع عن المصلحة الخاصة أم عن المصّلحة العامة ؟ هل الرياسة أنانية بالضرورة تعتنى بمصالح المجموع من أجل مصلحة الفرد؟ وكما أن للفضائل ترتيبا ابتداء من الفضيلة الكاملة إلى ما هو أقل منها كذلك الصناعات لها رئاسة فى الصناعة الرئيسية وغيرها أقل منها. ويكون السؤال: هل الرياسة استنباط الفضيلة من النفس؟

وتختلف الموازين باختلاف الموقع من السلطة رئيسا أو مرؤوسا. فالتحليل السياسى أساس التحليل الأخلاقى. إذ يختلف صاحب الخلق المحمود والضابط لنفسه من حيث الاستحقاق. الأول أفضل من الثانى إذا كان مدبرا للمدينة أى الرئيس. أما الإنسان فهو أفضل من الطبيعى لأنه يستحق فضيلة الاجتهاد. وإن هفا هفوة فان الرئيس يؤمه ولا يعدو إثمه. أما صلاح الرئيس فعام إن هفا فسد الناس. فيجب أن تكون الفضائل فى طباعها ويكفيه ثواب التقويم. وينتهى الفارابى إلى أن الناس على دين ملوكهم، وأن الرئيس لا يحتاج إلى ضبط النفس لأنه فاضل بالطبع، وأن ضبط النفس والصراع معها للعامة، وأن الرئيس يقوّم العامة وله ثواب على ذلك، وأن على الشعوب وصايا، وما أسهل على الطاغية أن يدعى الكمال[1].

(١) الفارابى: فصول ص ٣٥/٥٦، الفقرات ١٥-٢١/١٦.

والقياس بين العامة والخاصة هى الرئاسة، الرياسة الفكرية أو الرياسة الصناعية. الرئيس هو أخص الخواص. وهو ليس فقط بل كل من يقوم مقامه، غاية أو فضيلة. قد يقوم مقام الرئيس من ينوب عنه ويفوض بدلا منه وذلك بشرطين. الأول أن يكون علمه من تلقاء نفسه، وهنا يتم تغليب الطبيعة على الارادة، والاكتساب على الإلهام. والثانى أن يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه وهنا يتم تغليب التعليم والإرشاد من الخارج.

وقد يوجد ملوك ورؤساء فى وقت واحد فى جماعة أو فى مدينة واحدة أو فى أمة واحدة أو فى أمم كثيرة تكون جماعتهم لملك واحد نظرا لوحدة الهدف والغرض والإرادة والسيرة. فالكثرة فى الوحدة.

والسؤال هو: هل يمكن أن يعرف الإنسان من تلقاء نفسه أنه نائب الرئيس أو أن يرشد نائبه كى ينوب عنه أم أن الواقع يفرض عادة أن ينقلب نائب الرئيس على الرئيس ويزحزحه بانقلاب وسفك دماء حتى يصبح هو الرئيس الأول أو سلما بعد وفاة الرئيس وتغيير سياسته من نائب الرئيس بعد أن أصبح رئيسا.

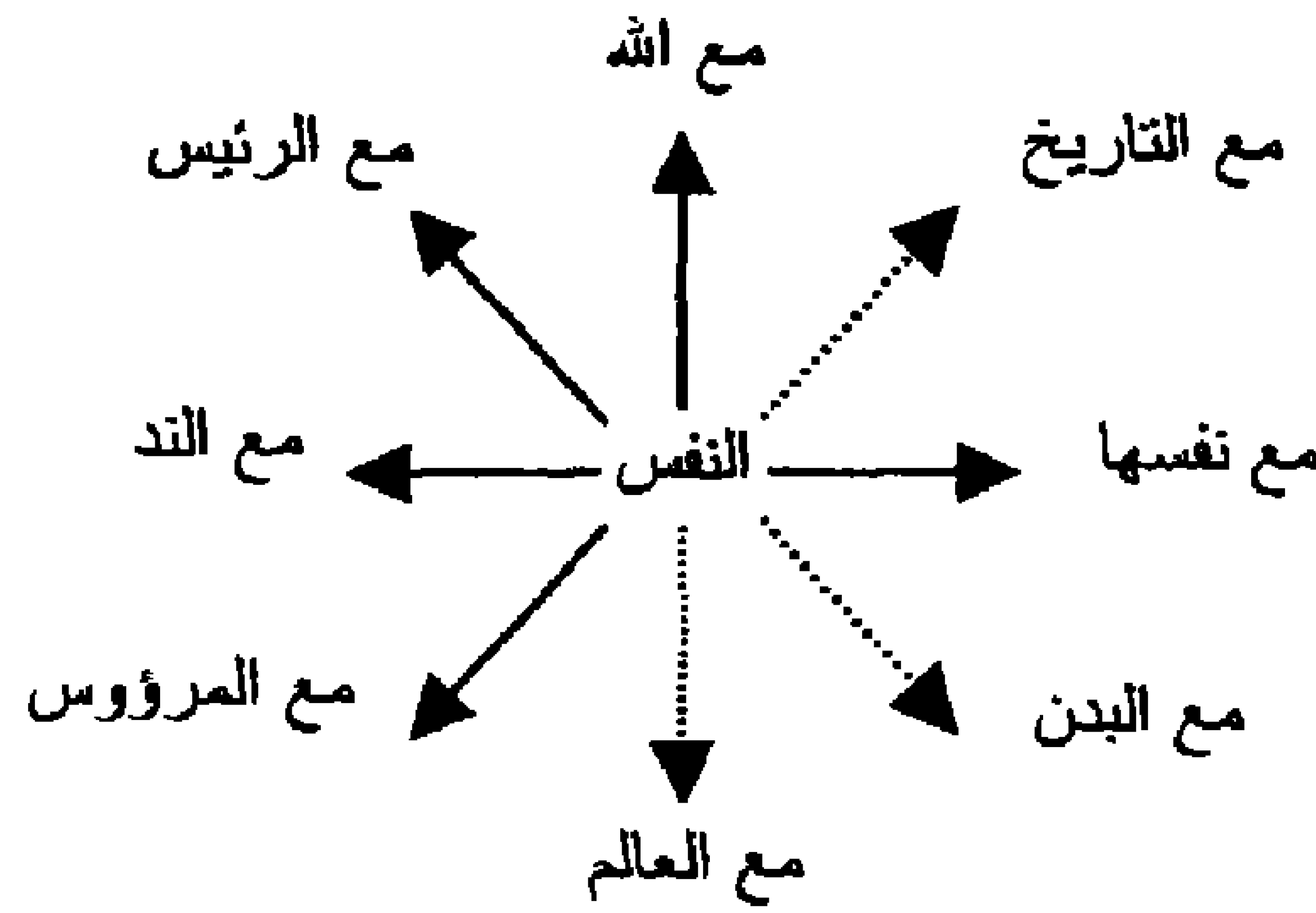
الرياسة ضرورة للجماعة. قد تكون فردية أو جماعية. وقد ترجع ضرورتها لتنظير الموروث "لو كنتم ثلاثة فأمروا عليكم واحداً". يركز أهل السنة على المؤسسات فى حين يركز الشيعة على الامام. وكلاهما سواء فى السلطة.

وهى نوعان: الأول جسدانى مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلا على الأجسام بالقهر والغلبة والجور والظلم استعبادا للناس واستخدامهم قهرا فى إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها. والثانى روحانى، رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان، ويستخدمونها فى الملل والشرائع لحفظها وإقامة السنن والتعبد بالإخلاص والتأله برقة القلوب واليقين بنيل الثواب والفوز والسعادة فى المعاد(١). وهل الرياسة الجسمانية تقوم بالضرورة على القهر والغلبة والتسلط والجور وتنتهى إلى السقوط فى حين أن السياسة الروحانية تنتهى بالضرورة إلى المعاد أى إلى القيام والنهوض؟

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل جـ٤/٦/١٢٥/١٢٧.

١- **الأخلاق الرئاسية**. والعلاقة مع الآخر جزء من العلاقة مع النفس ومع الله، الآخر المطلق. لذلك ميز الفارابى بين خمس علاقات مع الآخر ابتداء من معرفة الخالق، ونهاية بمعرفة النفس، وتوسطا بالعلاقة بين الرئيس والند والمرؤوس. وهو ما يبدو غريباً بالنسبة للفلسفة الإشراقية التى تبدأ بمعرفة النفس ثم معرفة الله. فالله رئيس الرؤساء. ولما كان الله والنفس يمثلان الأعلى والأدنى فقد تمت صياغة العلاقات مع الآخر على هذا النحو[١].



وتغيب علاقة النفس مع البدن ومع العالم. فالإنسان موجود فى العالم. كما تغيب علاقة النفس مع التاريخ والماضى وبالتالى مع المستقبل. فالإنسان أيضاً موجود تاريخى.

أولاً، لمعرفة الخالق أى علاقة النفس مع الله الأولوية على باقى العلاقات الأربعة مما يدل على أهمية البعد الدينى فى الأخلاق الاجتماعية عند الفارابى. فمعرفة الخالق وما يجب لعزته سياسة أخلاقية تقوم أولاً على الالهيات كالعادة. الله هو البداية الأولى فى الدين، مصادره أو مسلمة فى الأخلاق والاجتماع والسياسة" [٢]. وبالتالى يتحول علم

---

(١) يميز الفارابى فى "السياسة المدنية" بين خمس علاقات معرفية كالآتى:

أ - معرفة الخالق وما يجب لعزته ب - معرفة ما ينبغى أن يستعمل المرأ مع رؤسائه.

ج - معرفة ما ينبغى المرأ أن يستعمله مع أكفائه د - معرفة ما ينبغى أن يستعمله المرأ مع من دونه.

هـ - فى سياسة المرأ مع نفسه، الفارابى السياسة المدنية ص ٣٤.

(٢) وذلك بمعنى Aixom فى علم المنطق الحديث.

أصول الدين إلى علوم الحكمة. وتتحول نظرية الذات والصفات والأفعال الأشعرية فى العقليات، والسمعيات فى المعاد إلى تصورات فلسفية عامة للكون، الله والعالم والإنسان عبر الاعتزال، التوحيد والعدل. الحكمة هو تحول من الكلام الأشعرى إلى الكلام الاعتزالى باسم الفلسفة.

وبتأمل الموجودات كما هو الحال فى الطبيعيات فى علم الكلام وفى علوم الحكمة يثبت وجود الله بدليل بعدى، "فيزيقى" غائى، هو دليل العلية. وهو دليل يقوم على الاستقراء. الفكر الفلسفى مثل الفكر الكلامى يتصور دليل العلية على نحو طولى تصاعدى، لكل معلول علة حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولاً لغيرها. وهى طبيعة الفكر الدينى. فى حين أن الفكر العلمى يتصور العلاقة بين العلة والمعلول على نحو دائرى، لكل معلولة علة ولكل علة معلول هى نفس العلة. الماء من السحاب نزولاً، والسحاب من الماء صعوداً دون ما حاجة إلى ماء أول أو سحاب أول. وهو ما سماه الفارابى "على سبيل الدور".

وبعد إثبات الذات تأتى الصفات التى تثبت عن طريق قياس الغائب على الشاهد.تبدأ المعرفة بشهادة الحواس ثم بأحكام العقل. تؤدى شهادة الحس والنظر فى الموجودات إلى نوعين منها نوع فاضل ونوع خسيس. ويستعمل الفاضل فى الوصف. فإصدار الأحكام على الصفات عملية إنسانية صرفة، قياس الغائب على الشاهد مع فعل تطهرى، إعطاء الغائب أكثر الفضل والعالم أقله، إطلاق الغائب فى مقابل نسبية الشاهد فى الصفات، وتبرأة الآخر واتهام النفس فى الأفعال. وهو موقف إنسانى بطولى، يعطى أكثر مما يأخذ، يعبر عن سلم القيم، التضحية بالأقل فى سبيل الأكثر. الله موجود وليس معدوما. حى وليس ميتا، عالم وليس جاهلا. الدين ينشأ فى الشعور على أسس أخلاقية، وبالتالى يفسر الدين بالعودة إلى أصله فى الأخلاق.لذلك يقترن قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس معرفى تصورى، ببرهان الأليق والأجدر.هو برهان الأولى فى التنزيه وهو معنى القول المأثور "كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك". النصف الأول من القول تقريرى وصفى، يقوم على قياس الغائب على الشاهد. والثانى تطهرى ناف يقوم على

الاستبعاد المطلق، والإبقاء على التعالى. الأول إيجاب والثانى سلب.الأول وضع والثانى نفى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، أى "محلك سر" وعدم قول شئ، إثبات شئ ونفى ضده، هوية صورية فارغة. مثل هذه الأقوال مجرد تمرينات عقلية يمكن استعمالها مع باقى الأوصاف وبنفس الطريقة لتفسير نشأة الأحكام بإرجاعها إلى مصدرها. فهى تعبر عن الذات ولا تصف الموضوع. وما يقال فى الوجود والعلم والحياة يقال فى باقى الصفات. فإذا كانت الأحكام على الله إنسانية خالصة بناء على إمكانيات المعرفة فمن الطبيعى إذن التوجه مباشرة إلى العلم المدنى والعلم السياسى دون تغطيته بالإلهيات واستنباط الإنسانيات منها، والعودة بها إلى تأسيس علم الأخلاق (١).

وبعد التوحيد يأتى القول ابتداء من حرية الاختيار ثم الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة. فالإعتزال هو المرحلة المتوسطة فى التحول من الكلام الأشعرى إلى علوم الحكمة. والفلاسفة استئناف لدور المعتزلة فى التحول من الله إلى الإنسان، ومن النقل إلى العقل، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات.

ويؤدى تأمل العالم إلى أن العالم الإنسانى أفضله لأنه ذو نفس. ويكتشف الإنسان نفسه أنه إرادة واختيار ثم روية وتمييز، "أنا حر فأنا إذن موجود" و"أنا موجود إذن أنا عاقل". فإثبات الحرية يسبق إثبات العقل، يتفرد الإنسان عن الله بالحرية. ثم يتفرد الإنسان عن باقى الموجودات بالعقل الذى يأتى مسانداً للحرية حتى تكون الحرية رشيدة عاقلة. الكوجيتو الفلسفى عملى أولاً ونظرى ثانياً على عكس الكوجيتو "الديكارتى" نظرى

---

(١) ولما لم يقدر الإنسان على معرفة ماء سوى ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله مما شاهده لم يجد بدا من وصف البارى الذى هو سبب الأسباب والعبارة عنه بما وجد السبيل إليه من الألفاظ والأوصاف. فلما أراد العبارة عنه والوصف له، وعلم أنه لا يلحقه شيء من جميع الأوصاف التى شاهدها وعلمها لتفرده بذاته ولأنه نزه عن كل ما أحسه وعرفه لم يجد طريقاً آخر من أن ينظر فى الموجودات التى لديه. فإذا تأملها وجدها صنفين فاضلاً وخسيساً، ووجد الأليق والأجدر بسبب الأسباب الواحد الحق أن يطلق عليه من كل الصنفين أفضلهما مثل أنه رأى الموجود والمعدوم، وعلم أن الموجود أفضل من المعدوم فأطلق القول عليه وقال: إنه موجود. ورأى الحى وغير الحى وعلم أن الحى أفضل من غير الحى فأطلق القول عليه وقال: إنه حى. الفارابى: تحصيل السعادة ص ٢١-٢٢.

أولاً "أنا أفكر فأنا إذن موجود" وعملى ثانياً "الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن". وهو سبب الخطأ. فالحرية والعقل شرطا الإنسان الفاضل. والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ليس من أرسطو بل من ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك﴾. الله واهب الطبيعة وأعطى الإنسان اختياراً وروية، وأهلها للعدل والإتقان.

ولما تفاوت الناس فى استعمال الحرية وإعمال العقل أرسل الله إليهم رسولاً ليبلغهم بما ينفعهم في العدل. فالنبوة نتيجة للحرية وأحد مستلزماتها مثل العقل لخط دفاع ثانى عند من لا يحسن استخدام العقل.

ولما تفاوت الناس فى الأفعال فإنهم يتفاوتون فى الاستحقاق والاستحقاق طبيعى وعقلى. وينطبق على الأفعال الإرادية وليس على الأفعال العضوية، الأعمال بالنية والقصد وليست الأعمال العفوية اللامقصودة (١).

ولا حرج من استعمال لفظ الطبقة أو الطائفة. فهناك ثلاث طبقات: العليا والدنيا والمتوسطة. والسلوك الأخلاقى سلوك اجتماعى، والسلوك الاجتماعى أخلاق الطبقة. يستعمل الفارابى منهج التأمل فى النفس وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ففى الإنسان تكمن الحقيقة. ويكتشف الأخلاق الاجتماعية والتكوين الطبقى للمجتمع، الطبقات العليا والدنيا والمتوسطة ويسميها المتكافئة، الملوك والرعايا والموظفون. فالملك لا يرى من هو أعلى منه وتحته طبقتان. والصعلوك بتعبير الفارابى ليس هناك من هو أدنى منه فوقه طبقتان. والطبقة المتكافئة تحتها طبقة وفوقها طبقة. وكل طبقة محددة فى طبقتها دون حراك اجتماعى. لا يصبح الملك ند أو صعلوك. ولا يكون الصعلوك ملكاً أو موظفاً من الطبقة المتوسطة. ولا يكون الموظف أهلا لأن يصبح ملكاً ولا أن ينزل صعلوكاً على مستوى الرعية.

---

(١) الفارابى: السياسية المدنية ص ٢١-٢٣. والحكماء مثل اسبينوزا يثبتون الحتمية فى الطبيعة والحرية فى الإنسان.

كما يستعمل الفارابى منهج التأمل فى أحوال الناس وأعمالهم ليكتشف علم السياسة وملاحظة تعرفاتهم والتعرف علم أسبابها ومحاسنها ومساوئها، النافع والضار منها، والتمسك بالمحاسن والتخلى عن المساوئ، ونيل المنافع وترك المضار. السياسة علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية عملية. فإذا كانت الأخلاق تحليلاً نظرياً فإن السياسة تطبيق عملى. هنا يبدو الفارابى متشابها. فالأخلاق معيارية تضع ما ينبغى أن يكون وهى فى نفس الوقت تقريرية، تصف ما هو كائن فى الأخلاق الطبقية.

والغاية من ذلك كله حسن المعاش، وتجنب الآفات واستقامة الأحوال ونيل السعادات. فالأخلاق تقوم على ثنائية متطهرة حادة بين النفس والبدن، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقبح، النافع والضار، اللذيذ والمؤلم. هو نوع من أخلاق الحرب تقوم على مجاهدة النفس حتى تتغلب الفضيلة على الرذيلة، والخير على الشر، والنفس على البدن، والحسن على القبح، والنافع على الضار، واللذيذ على المؤلم. الحرب ليست فى الخارج بل فى الداخل. والجهاد مع النفس وليس مع العدو طبقاً للحديث المشهور الذى يميز بين الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس، والأصغر وهو جهاد العدو طبقاً للحديث الشهير والذى يشكك بعض المصلحين فى صحته [1]. فهى أقرب إلى الأخلاق الصوفية مجاهدة النفس ورياضتها، والتوبة وشروطها. وهو ما يتفق مع الأخلاق التكليفية بين القطبين المطلقين، الواجب والحرام أو النسبيين المندوب والمكروه أو الطبيعى فى المباح.

وواضح أن الغاية من الأخلاق الاجتماعية تهذيب النفس ورياضتها وليس تغيير الواقع طبقاً للمبدأ الأخلاقى الاجتماعى الشهير المستمد من الآية القرآنية ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغير قوما بأنفسهم ﴾. وهى أخلاق واضحة وسهلة تغفل أخلاق الاشتباه ولا توضح مقياس المذموم والممدوح، العقل أو المنفعة أو المصالح العامة.

---

(١) أبو الأعلى المودوى، حسن البنا، سيد قطب: الجهادفى سبيل الله، دار الأنصار، القاهرة (د. ت).

ثانياً ما ينبغى أن يستعمله المرء مع رؤسائه تطبيق لما ينبغى أن يفعله مع الله. فالرئاسة واحدة، رئاسة الله للعالم، والملك للدولة، وصاحب العمل للعمال، والمدير للموظفين، والأب للأسرة. هنا تتداخل المستويات الدينية والسياسية والاقتصادية والإدارية الاجتماعية بصرف النظر عن أيها الأصل وأيها الفرع. هل الرئاسة أولاً لله ثم تستنبط منها الرياسات الأخرى، من المطلق إلى النسبى نزولا أم أنها أولاً للمجتمع ثم تُستقرئ منه صعوداً من النسبى إلى المطلق قياسا للغائب على الشاهد ؟

والإنسان مع رؤسائه إما أن يكون خادماً له طول الوقت أو بعض الوقت أولا يلقاه إلا بالذكر نظراً لبعده. فما يحدد علاقة الإنسان برؤسائه الزمان والمكان، القرب والبعد. إذا كان خادماً له طول الوقت يكون ملازماً له، مواظباً على ما فوض إليه دون ملل أو مدح أو تقريظ يؤدى إلى النفاق أو التزلف، وتزيين الحق باطلا والباطل حقا، بالرغم مما فى طباع الناس من ميل إلى مدح الرؤساء.وإذا فوض إليه التدبير كوزير أو مشير أو معلم فعليه تعريفه بوجه الصلاح فى الأعمال.فالسلطة عمياء كالسيل المنحدر من الربوة تغرق كل شئ كما هو الحال فى الطغيان أو يستفيد منه الناس بالسدود والقنوات كما هو الحال فى الشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون الاتيان بمنكر أعظم.ومن واجبه كتمان السر، وعدم البوح بأسرار الدولة، والحيطة من غضب الرؤساء.ويتفرد الرؤساء بالهمم واستعباد الناس. فهم على صواب دائما لكثرة مدح الناس لهم وأطرائهم لأفعالهم طبقا لطباع البشر. والأفضل الصراحة والنصح، ورعاية مصالح الناس، والجهر بالرأى. فالساكت عن الحق شيطان أخرس.ومن الواجب حيطة الرئيس. وهو لا يخشى لو كان عادلا يحقق مصالح الناس.وعليه تحمل أخطاء الرئيس وأفعاله القبيحة أى استعمال النفس ككبش الفداء. الكل فداء الرئيس.لا يحاسب الرئيس لأنه مبرأ من الخطأ، كامل الأوصاف، الإنسان الكامل نموذج الله [1]. وعليه التلطف فى نيل المنافع من جهة الرؤساء بعدم اللح فى السؤال أو دوامه أو إظهار الطمع، وطلب أسباب المنافع لا المنافع ذاتها أى العمل وليس الحسنة، والانتفاع بالرئيس وليس منه

(١) الفارابى:السياسة المدنية ص ٢٣ –٢٦

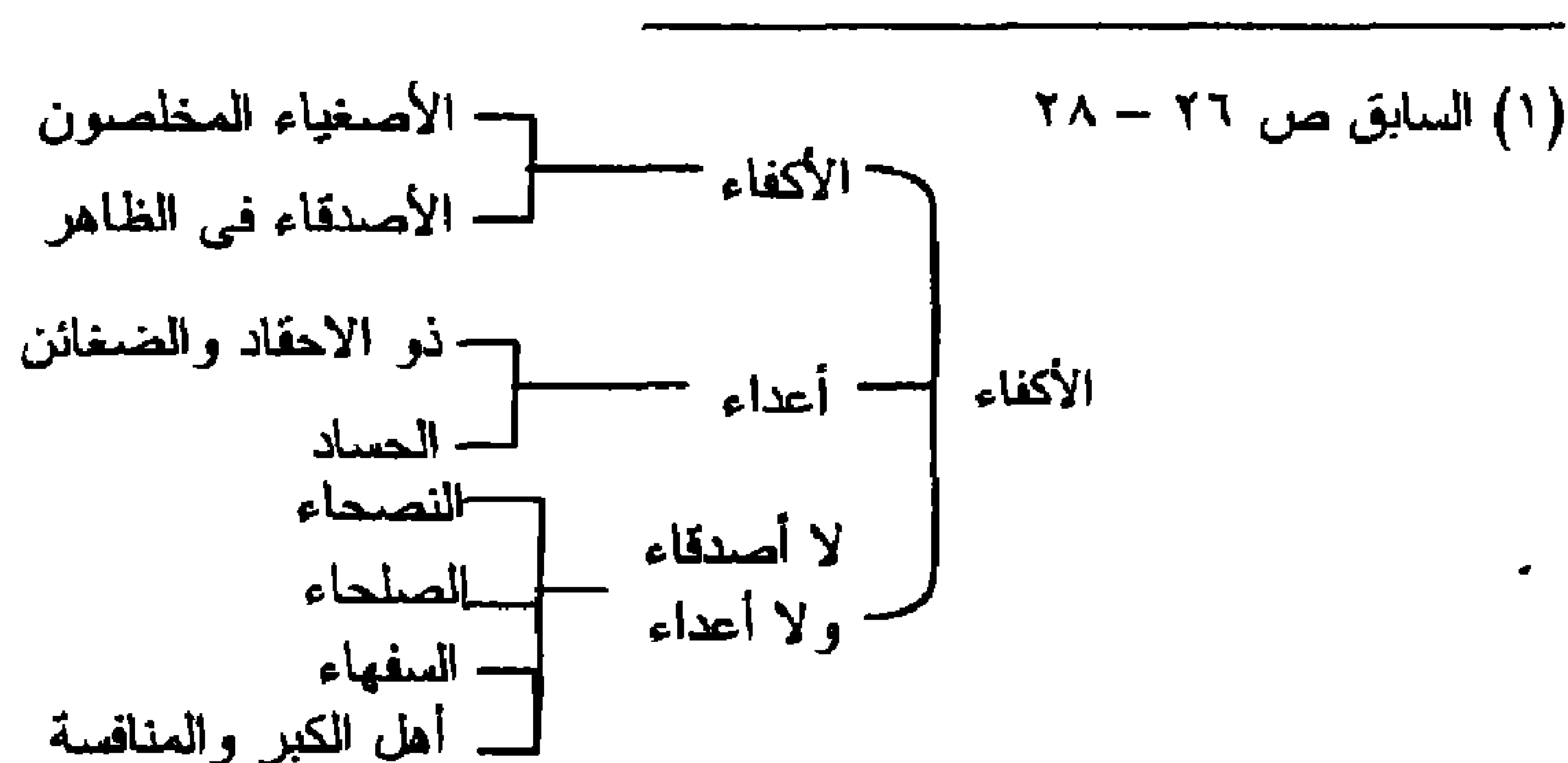
لتحقيق المصالح العامة وليس المكاسب الشخصية. وعليه التضحية بالنفس وبكل شخص في سبيل الرئيس.وكل خير فمن الرئيس وليس من النفس، وكل شر من النفس وليس من الرئيس مثل الله، الخير منه والشر من البشر ﴿ ما أصابك من خير فمن الله وما أصبك من مصيبة فمن نفسك ﴾ تبرئة الآخر واتهام النفس وعليه عدم أخذ شئ من سمات الرئاسة وإلا عرض نفسه للهلاك، فتستحيل مراكز القوى أو المنافسة على الرئاسة، وعدم الاستغناء عن الرئيس، والاقتناع بكل ما يفعله، وعدم الشكوى منه حتى ما يسخط الإنسان عليه، وعدم إظهار العداء له أو الحقد عليه. كل الذنوب من النفس وليس من الرئيس". فهذه قوانين ينتفع باستعمالها في معاشرة الرؤساء".

والسؤال هو: هل يجوز حجب الحقائق عن الناس؟ وماذا عن دور الإعلام في توعية الجماهير وتبصرتها بعواقب الأمور وإلا سرت الشائعات والتكهنات وحصل الناس على الحقائق من مصادر أخرى فتنشأ أزمة ثقة بين الحاكم والمحكوم؟ ولماذا الحيطة من عدم إغضاب الرؤساء؟ أليس الساكت عن الحق شيطانا أخرس، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن أعظم شهادة كلمة حق في مواجهة حاكم جائر؟ ولماذا البدأ بتعهد الرؤساء، والتفكير من أعلى؟ أليس ذلك تشريعاً للطغيان؟ إلا يجعل ذلك سلوك أهل المدينة قائما على التملق والنفاق؟

ثالثاً، ما ينبغي للمرأ أن يستعمله مع أكفائه. والأكفاء ثلاثة أنواع: الأصدقاء، مخلصون أو في الظاهر، والأعداء ذو الأحقاد والضغائن أو الحساد، ولا أصدقاء ولا أعداء، أهل الكبر والمنافسة أو السفهاء، أو الصلحاء أو النصحاء [1].

---

(١) السابق ص ٢٦ – ٢٨



يجب على الإنسان ملاطفة الأصدقاء المخلصين والاكثار منهم، فلا فائدة من صداقة ضعيفة، ومجاملتهم فى الظاهر دون إطلاعهم على الأسرار والعيوب وخواص الأفعال والأحوال والنعم وأسباب المنافع، واستمالتهم والصبر معهم بحسب الظاهر دون أخذهم على الباطل، وعدم أخذهم بالتقصير. لا يقطع غيابهم ولا يجازهم فقد يرجى صلاحهم. كما يجب ضرورة تعهد الأصدقاء عند الحاجة والفاقة ومواساتهم من غير إحواجهم إلى المسألة، وتفقد أقاربهم وعائلاتهم إذا ماتوا، وكثرة التصدق عليهم بالرغم مما قد يثير ذلك من شبهة أخلاق التجار.

أما الأعداء فيجب على الإنسان الاحتراس من ذوى الاحقاد والضغائن، ومعرفة أحوالهم، وتفويت مؤامراتهم وكثرة الشكاية منهم إلى الرؤساء، والتشهير بهم حتى يأخذ الناس حذرهم، وإهلاكهم، فإذا لم يتيقن من إهلاك العدو فلا يسرع حتى لا يتخذ ذلك العدو ذريعة. أما الأعداء والحساد فيجب غيظهم وإيذاؤهم بذكر النعم التى يختص بها والاحتراز عن دسيستهم.

أما من ليسوا أصدقاء ولا أعداء مثل النصحاء فيجب الاستمالة إليهم دون الاغترار بأقوالهم أو التعجل بقبولها أو العمل قبل أن يتم فحصها. ويجب مدح الصلحاء الذين يتبرعون بالإصلاح بين الناس، ومدحهم على فعلهم والتشبيه بهم. ويجب استعمال الحلم مع السفهاء واللامبالاة معهم حتى لا يؤذه، ويقابل سفههم بقلة الأكتراث. ويجب مقابلة أهل الكبر والمنافسة بمثله. فالتواضع معهم ضعف وثقة منهم بأنفسهم. فالتكبر عليهم يثنيهم عن عزمهم وكبرهن. ولا يفل الحديد إلا الحديد.

وهذه كلها نصائح ظنية، لا تصلح فى كل المواقف. تقوم على الفائدة والمصلحة وتجنب المخاطر أكثر مما تقوم على المعايير الخلقية مثل شكاية الأعداء إلى الرؤساء والتشهير بهم وإهلاكهم دون العفو عنهم أو الحذر منهم والذى قد يؤدى إلى الخوف والجبن، وغيظ الحساد. والإغاظة ليست فعلا خلقياً بل قد تزيد الشرور. وكيف يمكن إغاظة الأعداء وفى نفس الوقت توقى شرورهم، فقد تكبر إساءتهم دون توقيها؟ ولماذا

مدح الصلحاء والتشبه بهم وهم فى مرتبة تالية للنصحاء الذين يجب التوقف فى نصائحهم ومراجعتها أولاً والشك فيها؟ وكيف يمكن التعرف على الأكفاء والتمييز بينهم بهذه القسمة الرياضية؟

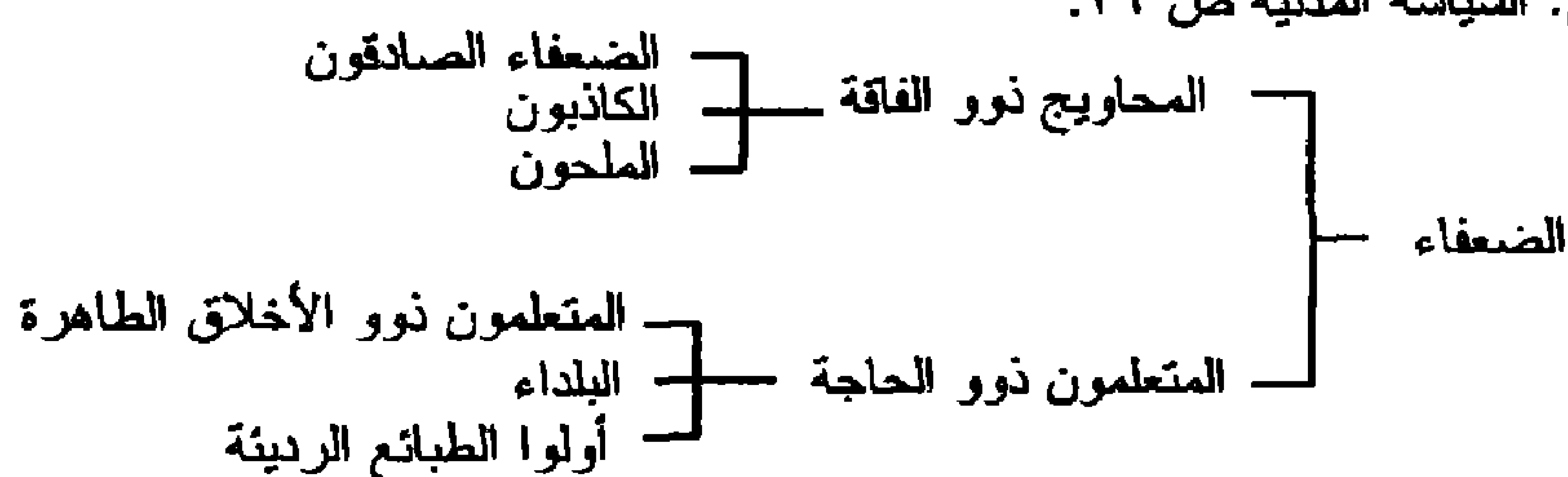
رابعاً، ما ينبغى أن يستعمله المرأ مع من دونه وهم الضعفاء. وهم نوعان: الأول المتعلمون ذوو الحاجة، أولوا الطبائع الرديئة أو البلداء أو المتعلمون ذوو الأخلاق الطاهرة. والثانى المحاويج ذوو القاقة، الملحون أو الكاذبون أو الضعفاء الصادقون (1).

خامساً سياسة المرأ لنفسه وهى من أكبر الأجزاء مثل علاقته بالله. وهى أقرب إلى الأخلاق منها إلى السياسة. وهى نوعان: المال أى الاقتصاد، والجاه أى السياسة. وتتطلب معرفة كيفية الحصول على القنية والمال، الداخل والخارج أى الكسب والمصروفات والتوازن فى الميزانية دون دين، والصناعات وأنواعها، الشريف منها والخسيس مثل القمار وضرورة السخاء حسب الطبقة، والإنفاق من أجل الاعتدال مع الإدخار. والجاه أفضل من زيادة المنافع. فالجاه يكسب المال ولا يكسب المال الجاه. والجاه لذة أعظم من لذة المال.

ومنها تحصين الأسرار وكيفية استخراجها من المناوئين ربما تنظيرا لحديث "واستعينوا على قضاء حاجتكم بالكتمان" (2). فذيوع الأسرار نيل من الأعراض وعدم جدية وتنبيه الناس عليها. كما ينبغى المشورة مع أهل الرأى والكتمان والاستفادة من تجارب المتقدمين، ومعرفة الأسرار الظاهرة والباطنة، الظاهرة مثل ما يبدو على الرئيس من أخذ العزم وإعداد العدة والتطلع على الأخبار والوقوف على الأحاديث، والباطنة مثل

---

(1) الفارابى: السياسة المدنية ص ٢٩.



(2) السابق ص ٢٩ – ٣٣.

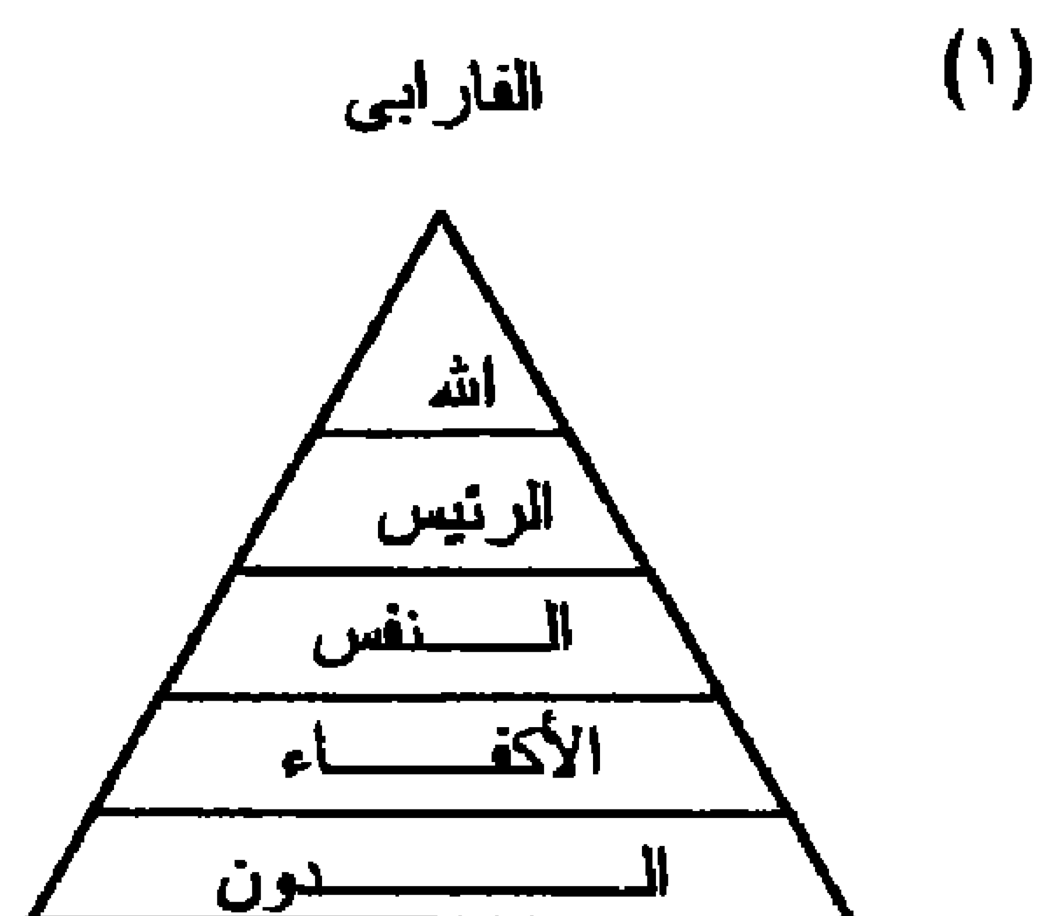
الحرم والإمساك والتعرف على الأخبار من العجم والصبيان والجهال والنساء لأنهم قليلوا التمييز ويفشون السر عن طريق كثرة المحادثة مع من يستأنس المرأ بهم. وهى أمور تقديرية خالصة تختلف بحسب الحال.

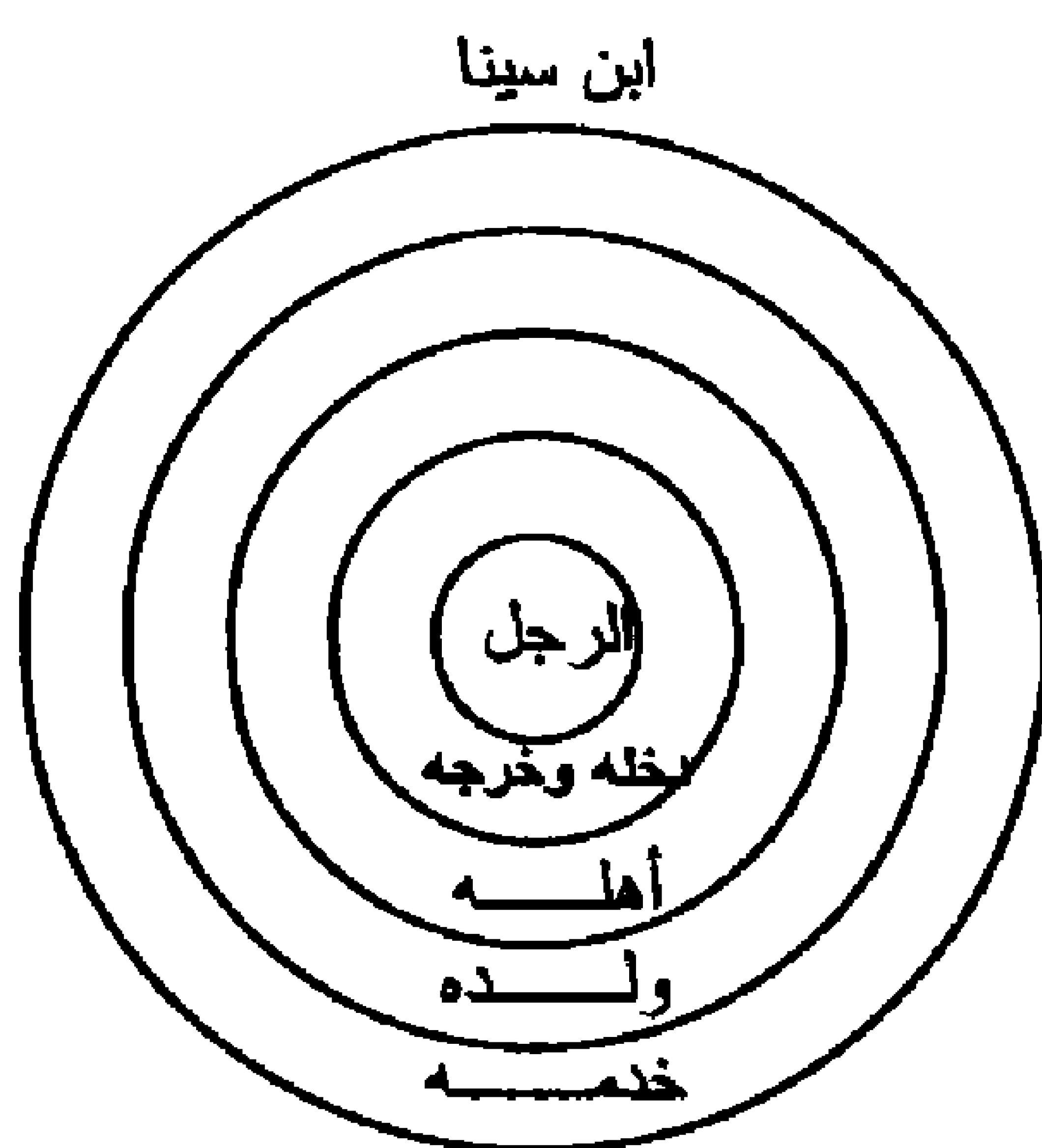
ويعيد الفارابى فى سياسة المرأ لنفسه كيفية الظفر بالأعداء والذين تم التعرض لهم من قبل فى سياسة المرأ لاكفائه. عليه طلب العلو على العدو فى كل فضيلة، وأن يعلم العدو ذلك حتى يضعف وتخمد ثائرته، وإحصاء معايبه عن صدق لمعرفته على حقيقته، والتعرف على سماته وأخلاقه حتى يمكن مقابلة كل منها وضدها، ومعرفة ما يقلقه وما يضجره حتى يطمئن لمكايده.

وما ينتفع به المرأ هو الأدب ومزاولته فى الظاهر مثل معرفة العورات وافتراض العثرات، معرفة ما عند الناس أكثر مما يعرف الناس عنه، وأن يقصد غير المقصود تخفيا بالرغم من أن الأعمال بالنيات والاستعلاء والصعود تدريجياً إلى أعلى دون سخط أو تسرع، وتحمل الأصعب فالأخف، وعدم إظهار الغضب أو الرضا بإفراط، والمطل أحياناً إذا تعقبه الإنجاح، والصبر حتى الفوز، واستيفاء المقدمات، والتحدث بلسان الغير إتقاء المخاطر. والسؤال هو: هل هذه أخلاق أم ذكاء عملى؟ هل هى معايير أخلاقية أم تكيف حسب المصلحة؟ هل أخلاق مبادئ أم أخلاق مواقف [1]. هى أقرب إلى أخلاق النجاح فى الحياة أو دليل الإنسان الناجح.

---

(١)





٢- **الرئاسة الأخلاقية.** وإذا كان الفارابى قد وصف مستويات خمسة للأخلاق الرئاسية فى تصور هرمى رأسى لها بين الأعلى والأدنى فان ابن سينا أيضاً وعلى نفس المنوال ودون التصريح به أو الإحالة إليه وصف مستويات خمسة للرئاسة الأخلاقية فى دوائر متداخلة، الرجل مع نفسه، ومع دخله وخرجه أى أعماله ومهنته، وأهله، وولده وخدمه مستبعدا سياسة الرجل مع الله وواصفا بدلا عنها سياسة الرجل فى الكسب والصرف وقد كانت جزءاً من سياسة الرجل مع نفسه عند الفارابى، ومحولاً الأعلى والاكفاء والأدنى إلى الأهل والولد والخدم متجها نحو مزيد من التفكير الاجتماعى.

والسياسة هنا تعنى تلافى الخلل وإصلاح ما فسد من وجهة نظر الرجل، و"انقضت الأبواب التى مثلنا فيها ما يحق على الرجل فعله فى تدبير نفسه وما يشتمل عليه منزله"(١). والبداية إيمانية يحمد فيها ابن سينا الشرع والعقل والنطق، انتقالا من الإلهيات إلى الإنسانيات، ومن الكلام إلى الفلسفة، ولو أنها مازالت فى لغة الإيمانيات وجزءاً من السياسة الإلهية. فمن نعم الله على الإنسان إكمال الطبيعة البشرية وخصائصها. فتحليل الطبيعة عبادة ومعرفة للعلم الإلهى وقدرته. ومن نعم الله التمييز بين الخير والشر، والعى والرشد، والصانع والمصنوع، والمالك والمملوك، والسائس والمسوس. وهو الطريق إلى معرفة الخالق والمخلوق تأكيداً على الصلة بين الثنائية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وبين الثنائية الدينية.

الرجل هو المركز ثم البداية بالاقتصاد وقبل الاجتماع وهو اقتصاد سياسى أو اقتصاد اجتماعى. ثم تأتى وظيفة المنزل الأهل والولد والخدم، نواة المجتمع، من أجل تخزين القوت. فالطعام والغذاء سبب نشأة التجمعات الإنسانية وليس الحاجة إلى التعاون وتقسيم العمل كما هو الحال عند الفارابى. والحاجة إلى حفظ الطعام تدعو إلى الحاجة للاستخلاف وهو الزوج صاحب السلطة والتدبير والقوامة والكفاءة على الأهل والولد والخدم فتتحول الأسرة إلى نواة أولى للرعية والزوج صورة أولية للملك، لا فرق فى ذلك

---

(١) ابن سينا: السياسة ص ٢-٣.

بين ملوك وسوقة، راعى ورعية، سائس ومسوس، مخدوم وخدم. فالقوت يؤدى إلى رئاسة الزوج إلى النسل إلى الخدم إلى السياسة. الزوج أقرب إلى أمين المخازن، والأسرة، الأهل والولد والخدم، أقرب إلى الوحدة الإنتاجية الأولى [(1)].

وقبل أن يعرض ابن سينا للدوائر المتداخلة الخمس يبين التفاوت بين الناس فى الصفات والرتب. فالفروق الفردية هى أساس الفروق الاجتماعية كما يثبت علم النفس الاجتماعى. والطبقات الخلقية هى أسس الطبقات الاجتماعية. والتفاوت فى الآراء والعقول مقدمة للتفاوت فى الأملاك والمنازل والرتب. والتحاسد الطيعى كحالة نفسية أساسى التفاوت الاقتصادى كطبيعة اجتماعية.

ويبدو من ذلك أن المساواة فساد. فلا يمكن أن يكون الناس فى طبقة واحدة. لو كانوا كلهم سوقة أو ملوكا لهلك الجميع. ولو تساووا فى الغنى لما خدم أحد أحداً، ولما نشأ بين الناس تعاطف ورحمة. ولو تساووا فى الفقر لهلكوا جميعاً. إنما يتعظ الغنى الجاهل بالفقير العالم. التفاوت للاتعاظ تصحيحاً للخطأ وكأن وجود الفقراء لنصيحة الأغنياء، ووجود الأغنياء نصيحة للفقراء. فاللامساواة بين الناس هى الأساس[(2)]. تلك حكمة الله فاللامساواة قدر من أقداره. والله هو الواضع للأساس الطبقى للمجتمع بخلقه التفاوت الخلقى بين الناس كأساس للتفاوت الاجتماعى كما هو الحال فى التفسير الرأسمالى الدينى للطبقات الاجتماعية.

ومن هنا لزمت السياسة لتدبير هذا التفاوت بين الناس وتحديد الصلة بين الخادم والمخدوم، المرؤوس والرئيس كما يدبر الله العالم. تعنى السياسة التربية الخلقية لقبول هذا التفاوت النفسى الاجتماعى من أجل حسن المعاش. يحتاج الجميع، الكبير والصغير، الغنى والفقير، الملوك والسوقة، إلى السياسة من أجل التأديب والتعديل والتقويم والتهذيب حتى

---

(1) السابق ص ٥-٦.

(2) وهذا عكس روسو الذى جعل المساواة بين الناس هو الأساس واللامساواة هو الاستثناء فى "خطاب فى نشأة اللامساواة بين الناس".

عن طريق التعنيف والقمع. وهذا هو معنى الرعاية فى الحديث المشهور "كلكم راع كلكم مسؤول عن رعيته"، الرعاية بمعنى الوصاية. ولذلك لزم التجسس بمعنى البحث والتنقيب والتعرف على الصفات العامة والخاصة للبشر. ويدعو ابن سينا للملوك الذين جعل الله بأيديهم رقاب العباد وتدبير الممالك، وفوض لهم سياسة الرعية، ثيوقراطية شيعية صريحة. وبعد الملوك يأتى الولاة، الأمثل فالأمثل، ثم البطانة والخدم ثم أرباب المنازل. ويستعمل ابن سينا السجع لأدب النفس دون تحليل مصالح الناس[1]. وهذا هو الفرق بين الإنسان والحيوان، التدبير أى السياسة مع أن الحيوان ابتداء من الحشرات والنمل والنحل حتى الأسود أيضاً يقوم بالتدبير.

أولاً، سياسة الرجل مع نفسه تنظيراً لأية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ أو ﴿أتدعون الناس إلى البر وتنسون أنفسكم﴾. البداية بالكوجيتو العملى. ومهمة البداية بالنفس اكتشاف العقل كسائس، والنفس أمارة بالسوء. نظرة متعالية للعقل ودونية للنفس، تبرئة للعقل واتهاماً للنفس. ثم تأتى معرفة كيفية السياسة والإصلاح ثم معرفة جميع مساوئ النفس. ولما كان الإنسان عاجزاً بنفسه عن ذلك احتاج إلى معونة الأخ اللبيب. فالآخرة مرآة النفس.

ويحتاج الرجل إلى سياسة تقوم على الترغيب والترهيب والوعد والوعيد، تسوق الناس كالأنعام، والتقريب والإبعاد، بالعطاء والحرمان. وليس للناس دور إلا الخدمة والطاعة. ليس لهم حقوق بل عليهم واجبات، لهم حق الطعام كالحيوان وعليهم واجب الطاعة كالعبيد. ذلك دور الوحى وتلك وظيفة النبوة. وهذه مهمة الدولة ورسالة الملوك.

---

(١) السابق ص ٤



والرؤساء أحق بسياستهم لأنفسهم، وعدم الاكتراث لسقطاتهم وهفواتهم والاسترسال فيها بقلة الاحتشام نظرا لاستثناء القلة العاقلة الفاضلة تنظيراً لموضوع "اللمم". ويخشى من نقدهم لأنهم أكمل البشر.أما السوقة والرعاع فإن أفعالهم مكشوفة لمخالفة الناس والمناصحة، وبالتالى كشف العيوب حقا أم باطلا والحقيقة أن الملوك أيضاً شخصيات عامة محط النقد العلنى عكس العامة التى لا يهتم بها أحد. وهو دور الصحافة والرقابة وأجهزة الإعلام والأمن وجمع المعلومات. وسلوك الملوك على كل لسان. فهم نموذج وقدوة. تكبر العامة عيوبهم، وتكثر فيهم الشائعات. وأحزاب المعارضة لهم بالمرصاد. وأقران السوء والبطانة يزيدون من فسادهم دون نقدهم تحججا بالخوف منهم وتذرعاً بأنهم أقدر بأنفسهم.

والشورى تعبير عن العقل. تقوم على اللين. ومع ذلك فإنها "كالشوكة الشائكة بجسدك والقرحة الدامية فى بدنك". إذ يقوم الفقهاء بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويقدمون النصح. والناصح إما بالحسنى لإظهار الخفى أو المواظبة على الظاهر منها بالرغم من خطورة الزهو والعجب ونقص التواضع أو التحذير من القبيح لاخفاء الخفى وتغيير الظاهر بالرغم من ضرورة تغيير الخفى مثل تغيير الظاهر بالحسنى دون القهر. ويتطلب استعداد الآخر لقبوله عن طيب خاطر أو الحديث تلميحاً لا تصريحاً، والقصد فى القول. ما قل ودل، من غير إفراط أو تفريط، وترك الوقت للسامع حتى تختمر النصيحة فى ذهنه ويدرك أهميتها وحسن استماعه لها. وتكون النصيحة رأيا واحداً حتى يمكن اتباعها. وأفضل نصح هو النصح العملى. وقد تقوم على الوعد والوعيد، الثواب والعقاب، أخلاق الجزاء التى هى أقرب إلى أخلاق العبيد، وأبعد عن أخلاق الطبيعة [1]. شرائط المعروف تعجيله وكتمانه وتصغيره واختيار

---

(١) السابق ص ٥-٩.

صناعة الأدباء.
- الوزراء والمدبرون وأرباب السياسات والملوك.
- صناعات ذوى المروءة
- صناعة الفرسان والأساور.

موضعه. فالغاية منه ليس مجرد إعلانه بل تحقيقه.

ثانيا، سياسة الرجل مع دخله وخرجه أى الكسب والمصاريف وهى من مفاهيم الفارابى دون الإشارة إليه. أولوية الفارابى تقسيم العمل وأولوية ابن سينا الاقتصاد على الاجتماع. وكلاهما تعبير عن أولوية السلطة السياسية. والناس نوعان. الأول محتاج بسعيه بالهمة والسعى والتجارة الصناعة. والثانى غير محتاج ساعياً برزقه، وكأن القدرات الطبيعة ووسائل الإنتاج هى التى لا تحدد هياكله وأنماطه. والصناعة أوثق من التجارة. فالتجارة بالمال، والمال عرضه للفناء مثل ابن خلدون فى نقده التجارة كخدمات وليس كانتاج ونقده أخلاق التجار. وصناعات ذوى المروءة ثلاثة أنواع. الأول من حيز الأيد والشجاعة وهى صناعة الفرسان والأساورة. والثانى من حيز الأدب، وهى الكتابة والبلاغة أى صناعة الأدباء وعلوم النجوم والطب. والثالث من حيز العقل وصحة الرأى وصواب المشورة وحسن التدبير وهى صناعة الوزراء والمدبرين وأرباب السياسة والملوك(١). السياسيون أعلى من الأدباء والعلماء، والأدباء والعلماء أعلى من العسكر. ولا يوجد صناع أو زراع باستثناء الصناعة الرقيقة الخفيفة البعيدة عن الشر. ومن الضرورى إحكام كل صناعة والتقدم فيها. وماذا عن المهن القريبة من اللصوص مثل الشرطة وضرورة التعامل مع القتلة وقطاع الطرق؟ وإذا كان شرط المهنة البعد عن المجاهدة فماذا عن عمال المناجم والعتالين؟ وإذا كانت المهن أخلاقية بالضرورة فإن ذلك يعنى سيادة الأخلاق على الاجتماع، والفضائل على تقسيم العمل. والغنى وراثة لا يتطلب من الغنى العمل وكأن الثروة باقية إلى الأبد، والعمل ليس من طبيعة البشر. وإذا كان الفقير وحده هو الذى يعمل فكأن العمل عقاب له على فقره. ولا ضير من الرزق الواسع الحلال دون اعتبار لمستوى الدخول وعدالة التوزيع فى المجتمع كله. ولا يجوز الاستحواذ على المال بالإكراه والغصب والاستغلال مثل الفدية والرشوة. والصدقات والزكوات من بعض أوجه الصرف. والإدخار لنوائب الدهر، تصرف عن طيب خاطر، بين التبذير والشح وهى غير ملزمة، تعطى تطوعاً لأهل الخلة والستر وليس للشحاتين.

---

(٢) السابق ص ٩-١١.

ويتم ادخار بعض المال ليوم الفاقة لوجه الله أو استعدادا للمستقبل ويجب الحذر من الحسد والقيل والقال وآراء العوام. والأخلاقيات لا وجود لها عند القلة المترفة أو الأغلبية الفقيرة. الأولى نهمة تريد المزيد، والثانية فى حاجة تريد البقاء. والسؤال هو: ما مصادر ابن سينا فى هذا التحليل الاقتصادى؟ هل هى قراءات صامت عن ذكرها أم تجارب شخصية ومشاهدات عينية أم تأملات حكمية؟

ثالثاً سياسة المرأ مع أهله كلها مركزة على واجبات المرأة. فمعظها على المرأة وليس على الولدان، ربما لأن السياسة مع الولد قسم خاص والولد جامع للبنت. فالزوجة مقدمة على الولد. والمرأة الصالحة شريكة الرجل فى ملكه، وقيمته فى ماله، وخليفته فى رحله. شخصيتها اقتصادية، وكيلة الرجل فى عمله أثناء غيابه المؤقت أو الدائم. وخير النساء العاقلة الدينة الحيية الوطنة، الودودة، الولود، قصيرة اللسان، المطاوعة العنان، الناصحة الجيب، الأمينة الغيب، الرزان فى مجلس الوقود فى هيبتها المهيبة، فى قامتها الخفيفة، المتبذلة فى خدمة الزوج، حسنة التدبير، تكثر القليل، تجلو الأحزان، وتسلى الهموم. والسؤال هو: هل يمكن أن تجتمع كل هذه الخصال الحميدة فى امرأة واحدة؟

وشرف المرأة يدل على نبل الرجل، والحق يرجع إليه وليس إليها. كل سلوك المرأة إيجابا أم سلباً يرجع إلى الرجل وكأنها مجرد مرآة تعكس صورة الرجل. ولا تنقلب المرأة رجلاً ولا ينقلب الرجل امرأة. فالعلاقة بين الرجل والمرأة علاقة الأعلى بالأدنى، مجرد إحدى حالات تصور العالم الهرمى. سياسة الرجل فى النهاية هى الهيبة الشديدة حتى لا يهين عليها وتأمره وتتمرد عليه، والكرامة التامة، وتحسين شارتها، وشدة حجابها، وترك إغارتها، وأخيراً شغل خاطرها بالمهم، سياسة الأولاد! ويعنى تحسين الشارة جمالها الخارجى مع حجابها، خطوة إلى الإمام وخطوة إلى الخلف، ويعنى ترك إغارتها تجنب غضبها.

وكلها إرشادات ونصائح ومواعظ أكثر منها علماً. إذ يتحول الاجتماع إلى أخلاق، والأخلاق إلى تربية. ولا يعتمد ابن سينا على تنظير الموروث ولا تمثل الوافد. لا يعلن

عن مصادره المدونة أو تجاربه الشخصية أو مشاهدات لعصره [1].

رابعاً: سياسة الرجل مع ولده تبدأ بحسن التسمية وحسن المرضعة، وتأديبه مع العظام حماية له من الأخلاق الاجتماعية، واستعمال سياسة الترغيب والترهيب والايناس والايحاش، والاعراض والاقبال، والحمد والتوبيخ وربما الضرب الخفيف أولاً والثقيل ثانياً. ومؤدب الصبى عاقل، متدين فاضل صادق، وقور رزين لبيب، نزيه. خدم السراة، وعرف أخلاق الملوك والسفلة وآداب المجالس والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة. مهمته معرفة طبع الصبى، ميوله ورغباته. يحادثه بسرعة الحفظ فى تربية تقوم على التراث الشفاهى. يتزاور معه ويتكارم ويتباهى فى مساجلة ومنافسة. يتعلم القرآن (الدين واللغة والشعر (الرجز)، القديم والجديد، والشعر الأخلاقى لتعلم الفضائل، وبعد القرآن واللغة تأتى الصناعة، صناعة الكتابة للرسائل والخطب والمحاورات والحساب والخط. فصناعة الأدب أقرب إلى الناس، البلاغة والنحو والشعر والخطب والنسب ثم الحساب والهندسة والطب. ويدفع المعلم الصبى الىالكسب والتعيش كى يستغل وينفق من كسبه ويتزوج ويكون أهله وأسرته [2].

وواضح تربية العصر، التربية الأرسطقراطية مع العظام لأن التربية مع الرعاع مفسدة. يتغذى من المرضعة وليس من الأم كما هو الحال فى الطبقات العليا. وفى نفس الوقت يكون التأديب بالضرب والتخويف فالطبع يغلب التطبع، وكأن الطبيعة عصية على التربية، شر فى حاجة إلى تقويم عكس التربية الطبيعية وكأن الطفل متاع لا رأى له ولا اختيار، والحديث كله عن تربية الصبى وليس الصبية، وإعداد الرجل وليس المرأة. ولا يتعلم شيئا عن الصناعات ولا عن أمور السياسة. فالمجتمع حرفى مهنى ديوانى تجارى. وهو نظام تعليمى إلهى لا سبب له وكأن ابن سينا الطبيب العالم الذى يفسر المعجزة تفسيراً علمياً عاجز عن تصور المهن والصناعات والحرف تصوراً تربوياً طبيعياً.

---

(1) السابق ص ١١-١٢.

(2) السابق ص ١٣ – ١٥.

خامساً تقوم سياسة الرجل مع خدمه على ضرورة وجود الخدم. ويحدد علاقة المخدوم بالخادم كعلاقة ضرورية. فالخادم للمخدوم كالجوارح من الجسد. دون الخادم يفقد المخدوم متعة الحياة والراحة، وتصنيع مهابته، ويضطر إلى العمل والجهد. ويحمد ابن سينا الله على تسخير الخدم لنا وكأن نظام عبودية العمل نظام إلهى، تشريعا للعبودية الإنسانية بالعبودية الإلهية (١).

ويضع ابن سينا عدة مقاييس لاختيار الخدم مثل حسن التقدير والفراسة والتوسم، والبعد عن سوء الخلقة فالأخلاق تابعة للخلق، وتجنب ذوى العاهات كالعور والعرج والبرص، والبعد عن الكيس والدهاء والمكر، وإيثار اليسير من العقل والحياء على كثرة الشهامة والخفة، والصلاحية لعمل واحد دون الانتقال إلى عمل آخر وكأنه لا يوجد خادم واحد متخصص فى أكثر من عمل، فكل ميسر لما خلق له. الصنعة حتمية بالخلقة وكأنه لا توجد عبقرية أو إبداع فى أكثر من مجال على عكس ما يؤكد تاريخ الإبداع الإنسانى فى كل الحضارات. ويستعمل ابن سينا أمثلة من فارس وكأن نظام العبودية منقول منها إلى البيئة العربية، ووافد على الثقافة الإسلامية (٢).

فإذا ما أساء الخادم كما قال الفارابى من قبل فإنه من الأفضل بتر العضو الفاسد على أن يفسد باقى الأعضاء. كأن عدم الطرد فى مصلحة المخدوم أكثر مما هو فى مصلحة الخادم الذى يقوم على المخدوم. والشيطان المعروف أفضل من الشيطان المجهول طبقاً للمثل الشعبى.

والحقيقة أنه إذا كانت علاقة الخادم بالخدوم علاقة الجوارح بالجسد فإن المخدوم يصبح مشروطاً والخادم هو الشرط. فالجسد بلا جوارح لا يستطيع الدفاع عن نفسه، كذلك المخدوم دون الخادم. وهو جدل السيد والعبد. دون العبد لا يوجد سيد. وهى نفس علاقة الجوهر بالأعراض. دون الأعراض لا يوجد جوهر. والجوهر لا يتعرى عن

---

(١) فينبغى أن تحمد الله عز وجل على ما سخر لك منهم وماكفاك، السابق ص ١٥.

(٢) مثل : أحسن ما فى الدميم وجهه.

الأعراض[1]. وإذا كانت العلاقة ضرورية إلى هذا الحد، علاقة الخادم بالمخدوم فماذا عن الخادم؟ أليس من البشر، ومن حقه أن يكون مخدوماً له خادم طبقاً لنظرية الفيض ومراتب الوجود. ولماذا يكون الخادم عبدا أو المخدوم سيداً؟ وما ذنب الخادم فى أن يوجد عبداً وما فضل السيد إذا كان يوجد سيداً بمشية الله الأبدية وليس وضعا اجتماعياً يكن تغييره؟ وهل ينفع فى ذلك الصلاح والأصلاح أو التعويض عن الآلام كما قرر المعتزلة؟ وهل الخدم حيوانات منزلية أليفة، يعوضهم عن ذلك حسن المعاملة وإشباع حاجاتهم المادية؟. ومن الذى جعل الخادم خاماً والسيد سيداً، الله أم التاريخ أم المجتمع؟ ولماذا لا يخدم الإنسان نفسه؟ وإذا كان للخادم صنعة فلماذا يكون خادماً وليس عاملاً؟ وإذا كانت له صنعة فهل هى مقدرة عليه دون تغييرها وكأنه آلة؟ ولماذا لا يتعلم الخادم صنعة جديدة لكسب تجارب حتى لا يولد إنساناً ويموت خادماً؟ وماذا لو كانت الطبيعة قادرة على عدة صنائع؟ وهل من عقاب الخدم السجن ومنازل الإصلاح والتقويم والطرد؟ وهل يطلب الخادم من السيد الصفح والمغفرة والإنابة كما يفعل العبد مع السيد، والمخلوق مع الخالق حتى يعفو السيد عنه، صاحب العصا والجزرة؟ وما العيب فى إدخار الخادم بعض المال واللباس للزمن إذا ما غضبت عليه السيد؟

السياسة عند ابن سينا تعنى أن يبقى الآخر فى الطوع، الزوج والولد والخادم أى الوصايا والرقابة. وهو تصور دينى، العناية والربوبية. الإنسان عبد الله وعبد لأخيه الإنسان فى آن واحد مادامت العبودية بنية نفسية لعلاقة الأنا بالآخر. وربما هناك امتداد يونانى. فلا فرق بين ملكية الجسد وملكية العمل. وربما تغير نظام الخدم الآن باستثناء الهجرات العربية والأسيوية إلى الخليج وما تروى عنهم من مآسى وأحزان من بقايا التراث القيم [2].

---

(١) وهى نفس الرواية الشهيرة كريتون العجيب The admirable Creaton التى تقص حكاية غرق قارب ونجاة الأسرة الارستقراطية واعتمادها على الخادم، فى كل شئ فى إقامة حياتها الجديدة فى الغابة.

(٢) مثل محمد المنسى قنديل: بيع نفس بشرية.

٣- **الرئيس الفيلسوف**. الرئيس هو الفيلسوف الكامل. والفيلسوف الكامل هو الرئيس. والفيلسوف على الاطلاق الذى حصلت له الفضائل النظرية والعملية ببصيرة يقينية والقدرة على إيجادها فى الأمم والمدن ببراهين يقينية وبطرق إقناعية وتخييلية طوعا أو كرها هو الرئيس الأول.

يمكن معرفة مبادىء الموجودات ومراتبها والسعادة ورياسة المدن الفاضلة إما تصورها بالعقل أو تخيلها بالخيال. والتصور هو ارتسام ذواتها فى نفس الإنسان كما هى موجودة حقيقية، فى حين أن تخيلها هو ارتسام خيالاتها ومثالاتها وتحاكيها فى نفس الإنسان. والقسمة إلى عقل وخيال طبقاً لتفاوت قدرات الإنسان الإدراكية وضعف تصوراتهم. طريق الفلسفة واحد لنيل السعادة فى حين أن طرق الخيال متعددة. لذلك كانت الفلسفة للخاصة والخيال للعامة. الخيال من الدرجة الأولى، خيال الإنسان فى المرآة، أقرب إلى الحقيقة من الخيال من الدرجة الثانية، خيال تمثال الانسان فى الماء، ويتفاوت الناس فى الخيال بين الأحكم والأتم فى مقابل الأنقص، وبين الأقرب إلى الحقيقة فى مقابل الأبعد عنها، وبين الأقل فى مواضع العناد أو الأخف أو الأعسر فى العناد فى مقابل الأكثر فى العقاد أو الأظهر والأسهل فى العناد والتزييف. وقد تزوج المحاكاة، محاكاة شىء ثم محاكاة المحاكاة ثم محاكاة محاكاة المحاكاة.. إلخ. ويمكن استعمالها كلها مادامت جيدة. وإن تفاضلت يستعمل الأحكم والأتم والأقرب إلى الحقيقة، وما كان مواضع العناد فيه أقل(١).

وخيال الخاصة أقوى وأعمق من خيال العامة. كما أن بداهة الحس عند العامة قد تكون أفضل من التصور عند الخاصة. وهناك الخيال العلمى والخيال الاجتماعى والخيال السياسى والخيال الحربى عند كبار العلماء والقادة كعامل مساعد على التصور بل مقدمة له، أكثر غنى وإثراء فى التعبير عن الحقائق وإيصالها للناس وتنفيذها أداتيا. وهناك الخيال الشعرى فى التعبير والإقناع بالعواطف والانفعالات والصور الفنية. الخيال

---

(١) الفارابى : السياسة المدنية ص ٥٩-٦١.

أسهل على العامة من التصور، الخيال الساذج الذى يقوم على التشبيه الحى. أما الخيال الشعرى فإنه يوقظ فى الخاصة الدلالات، وقد يكون أعمق من التصور. فالشعر أساس الفلسفة. وهو الخيال السمعى وليس الخيال البصرى كما هو الحال فى التصور الفنى فى القرآن الكريم. وهو مالا يدركه إلا الخاصة فى حين يقع العامة فى التشبيه دون تأويل. العقل للحكماء والخيال للمؤمنين. والحكماء وحدهم هو القادرون على التأويل (١).

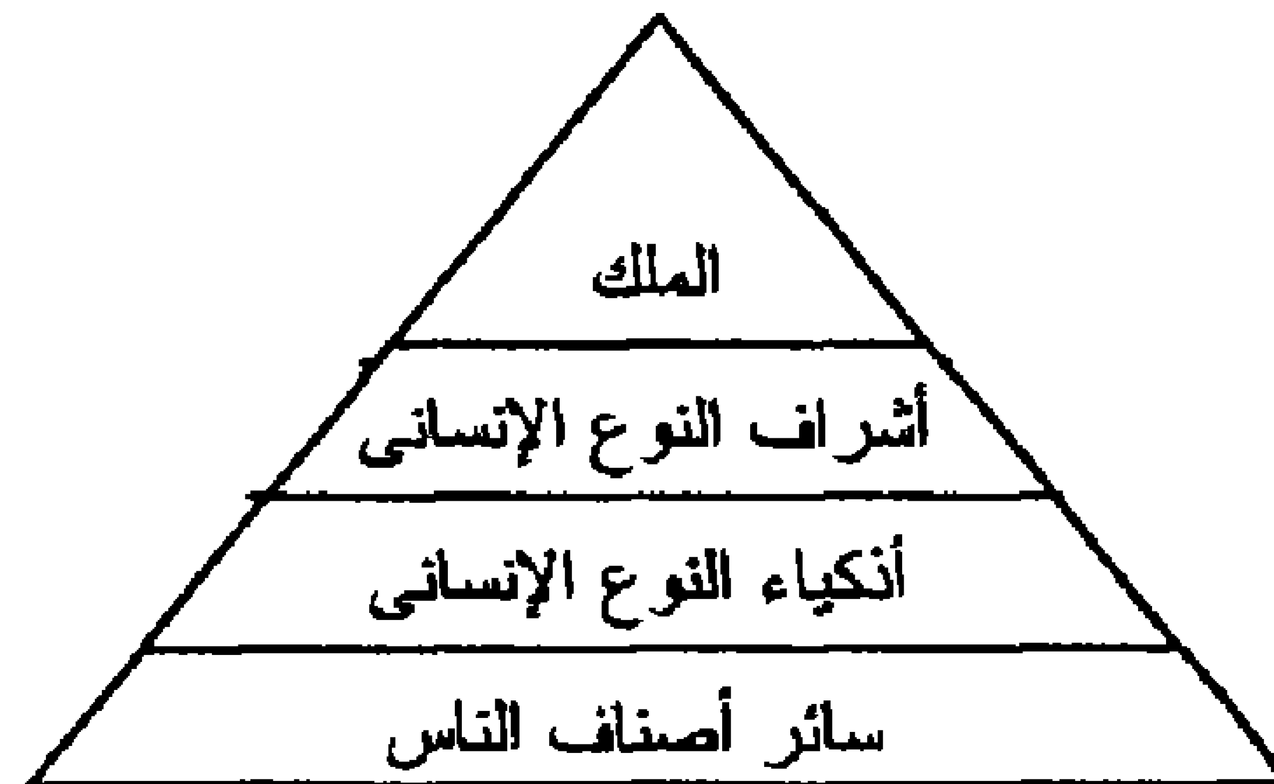
والرئيس الفيلسوف هو المتصل بالعقل الفعال وبالنفس وبالطبيعة. فهو حلقة الصلة بين الله والإنسان والعالم. بعدها يتدرج المرؤوسون والرؤساء بين الأدنى والأعلى، من الملك إلى أشراف النوع الإنسانى أى أذكياء النوع الإنسانى إلى سائر أصناف الناس (٢).

والفيلسوف الحقيقى وعى خالص بلا جمهور، أقرب إلى المسيح كشهيد منه إلى الرسول كمؤسس دولة. هو رئيس حتى ولو لم توجد الدولة (٣). هو ذات بلا موضوع، ملك بلا محكمة، وإمام بلا مصلين، وفيلسوف بلا أمة، وطبيب بلا مرضى وآلات، وفنان بلا مستمعين أو مشاهدين، مثل الكوجيتو الديكارتى أو النرجسى أو الله، العقل والعاقل والمعقول أو الأستقراطى الذى ينعم بالفن للفن. ألا يدل ذلك على أولوية القيادة على

---

(١) انظر دراستينا: الشيء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر الوطن جـ ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ص ٢٠٩ – ٢١٦. وأيضاً الفنون البصرية الفنون السمعية أيهما أقرب إلى الوجدان العربى، حصار الزمن، (تحت الطبع). وأيضا من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية العلم، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥١٢ – ٥٢٧.

(٢) ابن سينا: أحوال النفس ص ١٥-٥٢/٩٥/١٢٥-١٢٦/٢٤٠.



(٣) وهو ما يقوله أحداً الخطاب العرب الحاليين، أنه رئيس بلا دولة فى مقابل دولة بلا رئيس.

الناس، والصفوة على الشعب، والقمة على القاعدة. وعدم سماع الناس للفيلسوف الحق ليس عيبه بل عيب الناس. حينئذ ألا يمكن للفيلسوف أن يأخذ الناس على قدر عقولهم؟ وهذا هو النبى. كان هدف الرسول أن ينجح قولا وعملا دون تكرار تجارب الأنبياء السابقين، خاصة موسى والسيد المسيح.

وهناك تقابل بين الفيلسوف الحقيقي والفيلسوف الباطل والمبهرج والمزور مثل تقابل المدينة الفاضلة وأنواع المدن الجاهلة من بداية وتغلب وفاسقه وجاهلة. الفيلسوف الباطل هو الذى لا يعرف الأشياء على حقيقتها تعلماً أو تعليماً. هو الذى غابت عنه الغائية من الفلسفة النظرية وظن أنها بعض السعادات المظنونة عند الجمهور فسعى بعلمه إليها، وانحسر عن الغاية الأولى وجهها. هو الذى يشرع للعلوم دون أن يكون عالماً بها ولا تتوافر لديه شروط استعداده للعلوم النظرية بطريقة اللاهوت السكبى.

والفيلسوف المبهرج هو الذى تعلم مثل الفاضل ولكنه لم يعود نفسه على الأفعال الفاضلة بحسب الملة ولا الجميلة بحسب المشهور بل اتبع هواه وشهوته وعدم تمثل شروط الرئيس الفيلسوف.

والفيلسوف المزور هو الذى يتكلم فى العلوم النظرية دون أن يكون مستعداً بالطبع لها وبالتالى تضييع العمر عكس حجج ابن سينا فى خلود النفس والنضج فى النفس والضعف فى البدن كمصيرين متعارضين.

والرياسة من مهام العلم المدنى. وهى تمكن من تلك الأفعال والملكات فى المدينة أو الأمة وتحفظها عليهم، وليست الدساتير والمؤسسات أو الشعب وكما هو الحال فى الامامة فى علم أصول الدين. ولا تكون هذه الرئاسة إلا بمدينة وصناعة وملكة وقوة تكون عنها الأفعال، وهى مهنة الملك. وهى ملكة وقوة وهبة شخصية طبيعة نظرية وليست وظيفة اجتماعية أو فعلاً مكتسباً بصرف النظر عن نقد القرآن للملوك ﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة﴾.

والرئاسة نوعان: فاضلة وجاهلة. الفاضلة تحفظ على الأمة الأفعال والسير والملكات لتنال السعادة القصوى. والجاهلة لا تحفظها عليهم. لذلك لا تسمى ملكاً. السياسة الفاضلة للأمة الفاضلة والإنسان الفاضل والمهنة الفاضلة والرياسة الفاضلة. والسياسة الجاهلة للأمة الجاهلة والإنسان الجاهل والمهنة الجاهلة والرياسة الجاهلة. فالقسمة إلى فاضلة وجاهلة لا تنطبق على المدن أو الآراء بل أيضاً على الرياسات وكأن الذى يحدد نوع المدينة إما آراؤها أو رياستها. ولا يطلق اسم الملوك بالضرورة إلا على الهيئة الفاضلة. ولا يقال على الجاهلة ملكاً بالرغم من تسمية القرآن ذلك ﴿أن الملوك إذا خلوا قرية أفسدوها﴾.

ولا يمكن أن تتم المهنة الملكية الفاضلة الأولى إلا بمعرفة كلياتها وذلك بأن تقرن إليها الفلسفة النظرية مضافا إليها التعقل أى القوة الحاصلة فى التجربة وطول مزاولة الأفعال فى آحاد المدن والأمم والجمع، القدرة على جودة الاستنباط والشرائط التى تقدر بها الأفعال والسير والملكات فى جمع أو مدينة أو أمة، فى وقت قصير أو طويل، وبحسب الحال والعارض. أما المهنة الملكية التابعة فلا تحتاج إلى الفلسفة. بل يتولى رؤساؤها على مر الأزمان طبقاً لشرائط الرئيس الأول أولاد ملوك المدينة، يصيرون مثل الرئيس الأول بعد تربيتهم ملوكاً. ولا يحتاج ملوك المدن الجاهلة إلى الفلسفة ولا إلى المهنة الملكية الأولى بل يمكن أن يحقق غرضه بالقوة التجريبية ويصل إلى غرضه بجودة القريحة الحقيقية بتجربته هو أو بتجربة من يشاركونه فى مقصده، مع أن القريحة القديمة واحدة. والغرض هو الذى يختلف، فتصبح قريحة حسنة أو خبيثة [1].

واضح أن هذا التحليل هو تنظير عادة فقهية قديمة، التمييز بين وزرات التفويض ووزارة التنفيذ. الأولى نظرية والثانية عملية أو بين الأصول والفروع فى علمى أصول الدين وأصول الفقه. كما أنه تنظير للامامة السارية فى التاريخ بعد الخلافة والنبوة. وهى أقرب إلى الملكية الوراثية منها إلى العقد والبيعة [2].

---

(١) الفارابى: الملة ص ٥٤-٥٦/٦٠-٦١.

(٢) الفارابى: السياسة المدنية ص ٥٥-٥٦/٥٩.

والأمة الفاضلة هى التى يديرها الرئيس الفاضل. فأهلها هم الفاضلون والأخيار والسعداء. فضلها من فضل رئيسها. وإذا اجترموا فى مسكن واحد كانت هى المدينة الفاضلة. غايتها الأخلاق الاجتماعية.

وتتفاضل السعادات لأهل المدينة بالكمية والكيفية بسبب تفاضل الكمالات المستفادة بالأفعال المدنية كما تتفاضل اللذات أيضاً. والتذاذ الجماعة الفاضلة خير من التذاذ كل فاضل بمفرده. فالأخلاق الاجتماعية تحقيق للأخلاق الفردية كما هو الحال عند جماعات الزهاد والنساك والمؤمنين وحلقات الصوفية.

وتتفاضل مراتب أهل المدينة فى الرياسة والخدمة حسب فطر أهلها والآداب التى تأدبوا بها. فكل إنسان ينتمى إلى رتبة أو طبقة. والطبقات نوعان رياسة أو خدمة. وتتفاوت المرتبتان وتتكرران حتى الرئاسة الأولى التى ليست خادمة لرئاسة فوقها، والخدمة الأخيرة التى ليست رئاسة إلى خدمة تحتها. وإذا أراد الرئيس غير ذلك فعليه أن يحدد ذلك بوصية ولكنها وصية أيضاً تجعل طائفة أقرب الناس إليه ثم تلوها طوائف حتى الوصول إلى آخر مرتبة فى الخدمة. لا يستطيع إذن الرئيس أن يغير من هذا النظام الطبقى أو الترتيب الهرمى وأن يجعل أعاليها أسافلها، وأسافلها أعاليها.

وهذا الترتيب من الرئيس الأول. وهو ترتيب طبقى لا تنافر فيه قائم على التقديم والتأخير مثل الموجودات الطبيعة فى المراتب والدرجات، من **الأول** حتى المادة الأولى والأسطقات. ومدبر المدينة شبيه بالسبب الأول لدرجة أنه يصعب الإجابة على سؤال: هل السياسات إلهيات مقلوبة إلى أسفل أم أن الإلهيات سياسات مقلوبة إلى أعلى.

ومدبر المدينة هو المكفل بترتيبها وتحصيل الخيرات وإزالة الشرور. هو الذى يوجب الخير ويبطل الشر. هو الحارس الأوحد، والناس تحته وصاية وحماية. ينظر فى كل ما أعطته الأجسام السماوية. يستبقى ما ينفع ويجتهد فى تحويل الضار إلى نافع أويبطله. فرئيس المدينة له القدرة على التعامل مع الأجسام السمائية ومعرفة أثرها فى المدينة. يعرف مبادىء الموجودات ومراتب السعادة، والرياسة الأولى للمدينة ومراتبها

والأفعال المحددة التى بها تنال السعادة والعمل بها وتوجيه أهل المدينة لفعلها.

والرئيس هو الذى يقوم بتأديب العصاة والمتمردين يذكرها. وهو الذى يحدد الأمور النظرية التى يتم التأديب عليها وإقناع المتمردين بها. هو الذى يقوم بعملية "غسيل المخ" للمعارضة السياسية. فعلاقة الرئيس بالأمة مثل علاقة رب المنزل بالصبية. عليه واجب التأديب مثل مدبر الإصلاحية للأحداث وما يقال هذه الأيام عن كبير العائلة ورب الأسرة. ويحتاج الملوك لتأديب المعتاصين والمتمردين إلى قوة أعظم مما يحتاجها أرباب المنازل مع أهلهم رؤساء المدن على تربية الصبية والأحداث. فهل نشر الفضيلة طوعاً أو كرها إشارة إلى الفتوحات وتنظيرا للموروث.

والسؤال هو: لماذا يكون ترتيب المدينة من وضع الرئيس الأول وليس من البنية الاجتماعية والاعتراف بالتركيب الطبقى للمجتمع؟ وهل مدبر المدينة عالم بأحكام النجوم؟ وهل وصلت قدرته إلى التحكم فى الضار وتحويله إلى نافع مثل الساحر؟ هل كل هذه القوة للرئيس؟ وأين كل رجال الرئيس؟ أين الشعب والمنظمات الشعبية؟ أين القوانين والدساتير والمعارضة، المراجعة والرقابة على السلطة التنفيذية؟ يبدو أنه أقرب إلى الإمام المعصوم.

وإذا تفرق الناس تحت رياسات أخرى كانوا أفاضل غرباء. فالغربة هو العيش فى مدن لا تدبرها الرئاسات الفاضلة. وقد يكون سبب تفرقهم أنه لم يتفق لهم بعد مدينة يمكن الاجتماع فيها أو كانوا فى مدينة ثم عرضت لهم آفات، عدو أو وباء أو جدب. فى هذه الحالة تكون الهجرة ضرورية، هجرة الفضلاء من المدن الجاهلة إلى المدن الفاضلة إن وجدت. فإن لم توجد فالفاضل غريب فى الدنيا ردىء العيش، والموت خير له من الحياة[1]. وهو حد بالغ فى التشاؤم واليأس وتخل عن المقاومة والصمود.

وتظهير علاقة الخادم بالمخدوم، والرئيس بالمرؤوس فى السياسة عند ابن سينا مثل ظهورها عند الفارابى من قبل. وهى علاقة بنيوية تتجلى فيها الإلهيات فى

---

(١) الفارابى: فصول ص ٩٥ الفقرة ٩٣، السياسة المدنية ص ٤٤-٤٥.

الإنسانيات. فى الإلهيات حركة المرؤوس بحركة الرئيس، والأشرف أكمل من الأخس، والعقل الأول أفضل من العقول العشرة التالية، وأشرف المقاصد لا يخطئ بعكس أخسها. وفى الطبيعيات الحركة أخس الأحوال والمادة أخس الذوات. ومبدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى ينتهى إلى الهيولى ثم من الأخس إلى الأشرف حتى النفس الناطقة والعقل المستفاد. وفى الإنسانيات، السعادة أفضل من الشقاوة (١).

ولما كانت بعض مؤلفات علم الكلام مكتوبة إلى السلطان وبأمر منه فإن بعض مؤلفات الحكمة أيضاً مكتوبة لنفس الغرض. فبعد الحمد لله والصلاة على رسول الله يبدأ تملق السلطان وإعطاء الفكر هدية للأمير. وبعد الاعتماد على الله والاعتصام بحبله والاستنجاد بقوته يتحول ذلك إلى الابتهال إلى السلاطين الأكابر والاعتصام بعراهم والاستعانة بقواهم والإنتماء إلى خدمتهم، والإنحياز إلى حجلتهم والمباهاة والإتصال بهم، والمبادة فى الاتكال عليهم. وهى نفس الثنائية الدينية السياسية سواء فى المعرفة أو فى الصياغات النظرية بين الخاص والعام، والراعى والرعية، والقوى والواهى، والعلى والسائل، والعاقل والجاهل، والحاكم والمحكوم. وينقد ابن سينا أحياناً هذه العادة على أسس أنها تطاول على الحكام. ومع ذلك وجد العذر فى الاتصال بالأمير. ويمدحه لأنه حقق رأس الفضائل الاثنتين: حب الحكمة فى العقائد وإيثار الزكى من الأعمال فى المقاصد وإذا كانت هذه الرسالة أول ما كتب فهل بدأ حياته متملقاً للأمراء ؟ (٢).

يدعو ابن سينا لبقاء حياة الأمير. ولو كان أى أمير آخر لدعا له أيضاً بطول البقاء. ليس الأمير بشخصه بل بمنصبه. مات الملك يحيا الملك. وتنتهى الرسالة بالدعوة إلى الأمير. والأمير يأمر فى شؤون الفكر، وهو حكيم يدعو له الرئيس الفيلسوف. بل إن الاختصار والتطويل بناء على أمر الأمير وليس بناء على الوضوع ذاته، بل إن الدولة تتجدد بتجدد الأمير وليس لأنها مؤسسة مستقلة عنه. رفاهتها مشروطة بأيامه، ورفعتها ومكانتها برفعته ومكانه، وزيادة طلاب الفضل مرتبطة به. وهل منعت الدعوة بتأييد الله

---

(١) ابن سينا: الإشارات ص ١٦٤/٣٨٨/٤٠٩/٤١٢/١٩٥/٣٩٥/١٣٢.

(٢) ابن سينا: مبحث فى القوى النفسانية ص ١٤٧-١٤٨/١٧٨.

للأمير من الإنقلاب عليه أو أن الدعوة لرفع الحسد رفعته عنه؟ فلماذا احتقار الذات وانبساط الأصاغر للأكابر؟ وإذا كانت عادة القدماء فلماذا لا يقاومها المحدثون؟

٤- **خصال الرئيس.** ليس الرئيس أى إنسان كيفما اتفق. إذ تكون الرئاسة إما بالفطرة والطبع معدلها أو بالهيئة والملكة الإرادية. والرياسة الفطرية بالطبع لا تتوفر فى كل صناعة بل فى أكثر الصنائع لخدمة المدينة. فأكثر الفطر كذلك، ولكن فى الصنائع صفة ترأس وتخدمها صنائع أخرى، ومنها صنعة تخدم ولا ترأس. صناعة رئاسة المدينة إذن ليست كأى صناعة ولا أى مملكة. فهى ليست وراءها صناعة أخرى تكون مرؤوسة لها مثل رئاسة البدن بل صناعة تقوم الصناعات كلها. والإنسان الرئيس لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. الرئيس هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة. ورئيس الأمة الفاضلة، رئيس المعمورة [١]. وهو تعاظم وتبجيل، أقرب إلى الذاتية منه إلى الموضوعية. فلا يوجد رئيس للإنسانية كلها. وهو الامام مما يدل على الاتجاه الشيعى. يعرف الفلسفة النظرية والعلمية، والحكمة والسعادة بتدبير من الله [٢].

والإنسان بفطرته مكون لفضيلة مستنبطة من قوة فكرية عظمى بالطبع. الملك ملك بالطبيعة، والخدم خدم بالطبيعة. ثم تأتى الإدارة فتكمل ما تركته الطبيعة. الزعيم يولد زعيما، والعبد يولد عبداً.

وتختلف القوة التجريبية بحسب المواضع والصنائع وبحسب المستعملين لها. وهى قوة نفسية مثل التمييز. والتمييز فى الخير شريف وفى الشر خبث ودهاء وحيلة وجريرة. تستعمل فى تدبير المدن الفاضلة. يستعملها الرئيس الأول لأنها نافعة فى السياسة الفاضلة وتنتهى بصاحبها فى الرياسة. وأشرف قوة تجريبية ما استعملت فى أشرف صناعة وهى الرياسة الفاضلة. وأنقصها ما يستعمل فى السياسات الجاهلة مثل التغلب. وهى أقرب إلى

---

(١) هل يعنى بلغة العصر السكرتير العام للأمم المتحدة أو رئيس الولايات المتحدة الأمريكية فى العالم ذى القطب الواحد؟

(٢) الفارابى : تحصيل السعادة، فصول ص ٩٣-٩٥ الفقرة ٩٣، أراء ص ٧٩.

الذكاء العملى مثل الكياسة والفطنة وحسن التصرف (١).

والسؤال هو: هل الملك ملكاً بالطبع والخادم خادماً بالطبع أم بالظروف الاجتماعية ومنها الوراثية، وراثة المهنة؟ وخطورة ذلك فى الدفاع عن الثبات الاجتماعى عن نظام العبودية الأبدى (٢).

والرئيس الأول الفاضل صاحب مهنة ملكية، يوحى إليه، لا فرق بينه وبين الرئيس والنبى والإمام والصوفى الملهم. يقدر الآراء والأفعال فى الملة الفاضلة بالوحى بإحدى طريقتين. الأولى توحى إليه كلها مقدرة مثل النبى. والثانية يقدرها بالقوة التى استفادها من الوحى، الاجتهاد أو الحكمة. وذلك موضوع العلم النظرى أو نظرية العلم وليس فى السياسة كعلم عملى. يجمع الرئيس إذن بين السلطتين السياسية والدينية بالرغم من نقد القرآن للملوك.

وتشتمل المهنة الملكية الأولى على أشياء كلية مثل علم العدل. ولا يكتفى منها بمعرفة الأشياء الجزئية. صحيح أن الاستفادة من التجربة تعطى قدرة على تقدير الأفعال كما وكيف بحسب أحوال مدينة أو أمة أو واحد أو بحسب حال وعارض فى وقت واحد. المهنة الملكية فى المدن جزئية. والقوة التى يحدث بها الاستنباط هو التعقل. وهى قوة لا تحصل بمعرفة الكليات لكن بطول التجربة فى الأشخاص. الرياسة هنا بالتجربة وليست بالموهبة والفطرة، بجهد البشر وليست باختيار إلهى (٣).

رئيس المدينة شبيه بالإله إن لم يكن كذلك فى تصوره مراتب الموجودات فى نظرية الفيض ثم النزول تدريجيا من المدينة حتى باقى الطوائف التى لا ترأس أفعالها فقط من دونها بل تخدم أيضاً ما فوقها. وأحياناً يبدأ الرئيس المدينة، رئيس الروحانيين،

---

(١) وهو ما كان يتصف به معاوية فى عبارته المشهورة: والله لو كان بينى وبين الناس شعرة ما انقطعت. إذا أرخوا شددت، وإذا شدوا أرخيت.

(٢) وهو ما عبر عنه يوسف إدريس فى مسرحية "الفرافير".

(٣) الفارابى : الملة ص ٤٤/٥٨-٥٩.

الروح، الملاك، جبريل، النبى، الإمام، الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك. يرتقى صعودا حتى يصير إلها، ويهبط نزولا حالا يصيرا إنساناً. ينزل الوحى من الله إلى الرئيس الأول، النبى، فيدبر المدينة بالوحى وتنفيذ الأوامر. وهو علم الشريعة، العلم المدنى. الله هو المدبر الأول للمدينة الفاضلة كما أنه المدبر للعالم. وبين التدبيرين نسبة وتناسب وليس صراعاً وتناحراً. وبين أجزاء المدينة الفاضلة ائتلاف وانسجام وارتباط ونظام ومقصد واحد فى الكون بالقوة الطبيعية، وفى المدينة الفاضلة بالقوة الإدارية. وكلاهما من وضع مدبر العالم كما هو الحال فى الأشعرية التقليدية. ومن ثم تقوم الطبيعية والمجتمع على غاية واحدة وهدف واحد. الغاية القصوى من العلم المدنى إذن هو التعرف على الله، لفظا ومعنى دون تشكل كاذب، الله جل ثناؤه كما هو الحال فى علم الكلام.

وللرئيس اثنا عشرة خصلة فطر عليها. فالرئاسة موهبة وليست اكتسابا. تتراوح بين الصفات البدنية والذهنية والخلقية، صعودا من أدنى إلى أعلى على النحو الآتى:

١- تمام الأعضاء وسهولة أدائها لما يحتاجه الرياسة من الخطابة والقيادة للجند مع أن آفات الأعضاء لا تؤثر فى الاتصال الذهنى بين العقل المنفعل والعقل الفعال. ولا يعيب بعض القادة القهر أو البدانة أو العرج (١). وقد يحتاج الأمر إلى بعض التخصيص والتمييز بين الأطراف والحواس. فآفات الأطراف أقل تأثرا فى القيادة من آفات الحواس كالعمى والصمم والبكم. والرئيس يقرأ الرسائل، ويستمع إلى الرسل، ويحاور الوزراء، ويقود المعارك. وهل يمنع بتربعض الأطراف من حسن القيادة؟ كما يمكن التمييز بين الآفات الخارجية المؤثرة والآفات الداخلية مثل آفات الكبد والمعدة والمرارة غير المؤثرة. وماذا عن الإنسان الطائر عند ابن سينا الذى يثبت أن لا تسكن وعى ذاتى خالص حتى ولو كان بلا أعضاء وبلا بدن؟

٢- جودة التصور والفهم لكل ما يقال، وفهمه طبقاً لقصد القائل وحسب الأمر فى

---

(١) كان بعمر بن الخطاب بعض العرج، وكان عليا بن أبى طالب قصيرا به بعض البدانة كما تصف بعض الروايات.

نفسه، انتقالا من صفات البدن إلى الذهن، وإن كان الرئيس أحياناً يعتمد على مستشارين أكثر جودة منه في الفهم والتصور (١). وهل يمكن ذلك دون قراءة ؟

٣- جودة الحفظ لما يفهمه ويراه ويسمعه ويدركه أى الذاكرة القوية القادرة على الحفظ والاختزان. مع أنه يوجد الآن السجلات والملفات والمحفوظات ونظم المعلومات. إلا إذا كان المقصود الذاكرة التى يتولد منها العلم والوعى التاريخى الناشئ عن التراكم المعرفى. وقد لا يكون الحفظ مقصوداً بنفسه بل بقدر ما يحدث عن وعى تاريخى.

٤- جودة الفطنة والذكاء الذى يجعله إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن على جهته ووجه الدلالة فيه. وقد تغنى عن ذلك البديهة وسرعة الفهم ويقظة الوعى.

٥- حسن العبارة والقدرة على الإبانة باللسان عما فى ضميره من بيان. وهى خاصية الفصاحة عند العرب، والبلاغة التلقائية التى اعتمد عليها إعجاز القرآن.

٦- حب التعليم والاستفادة والانقياد للعلم دون أن يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه والمثابرة عليه والاجتهاد فيه. فالعلماء ورثة الأنبياء. والمدينة مدينة العلماء، ورئيسها الملك الفيلسوف.

٧- التعفف عن الشراهة فى المشروب والمأكول والمنكوح، وتجنب اللعب، وبغض اللذات. وهو ما قد يتنافى أحياناً عن سمات بعض الرؤساء الذين تدفعهم القوة والسلطة والجاه والمال إلى التمتع بالدنيا وطاعة الآخرين لهم. فللسلطة سحرها. وابن سينا نفسه نموذج على ذلك فى حبه للدنيا وكثرة الجماع. وقد يكون الرئيس وسيما محباً للغناء والطرب ساحرا للنساء. وقد يفخر بأنه الراقص الأول والمازح الأول والحبيب الأول (٢).

---

(١) مثل على بن أبى طالب واستشارة الخلفاء والصحابة له لعلمه وتقواه.

(٢) من المحدثين وسامة الرئيس كلنتون، وحب الرقص والغناء عند الرئيسين كاوندا ومانديلا، وحب الغناء والطرب عند الحسن الثانى، والشبق الجنسى عند أمراء شبه الجزيرة العربية.

٨- حب الصدق وأهله وبغضب الكذب وأهله. فالصدق شجاعة أدبية وقدرة على المواجهة ومبعث على الأقدام.

٩- كبر النفس وحب الكرامة، والترفع عما يشين من الأمور، والتنزه عن الصغائر والسمو إلى الأرفع، والتعالى على الأشياء.

١٠- الزهد فى المال وهو ما يندر بين الرؤساء الذين تسمح لهم سلطاتهم المطلقة بتحويل الأموال إلى الخارج وانتفاع أولادهم بأكثر مما يستحقون.

١١- حب العدل وأهله، وبغض الجور وأهله، وإنصاف المظلوم حتى ولو كان الظالم أهله، وهو المعدل فى الخارج بمعنى الانصاف، والعدل مع النفس، والمرونة مع الآخرين، والاقتصاد فى القول، والصرامة فى تطبيق العدل الخارجى، ومقاومة النزوع نحو الجور.

١٢- قوة العزيمة والجسارة والإقدام دون خوف أو وجل، وقوة النفس. وهذه كلها أقرب إلى شروط الزعامة كما يعرفها علماء النفس الاجتماعى الحديث. بعضها عامة يمكن الاسترسال فيها وزيادتها إلى ما لا نهاية، ويصعب تحقيقها فى رئيس واحد. وهو تطوير لصفات الأمام فى علم أصول الدين (١).

ويمكن تخليصها كلها في أربع وهى صفات الإمام عند أهل السنة. الأولى تمام الأبدان، ومن الثانية حتى السادسة العلم، ومن السابعة حتى العاشرة فى التقوى، والحادية عشرة فى العدل، والثانية عشرة فى القوة.

وقد نقل هذه الشرائط إلى عشرة ضما للوافد، أفلاطون فى كتاب "السياسة" إلى الموروث، شرائط الإمام بعد إسقاط كمال البدن، وجودة الفطنة وحسن العبارة وحب التعليم وحب العدل وأهله وزيادة التربية على النواميس وصحة الاعتقاد والتمسك بالفضائل على النحو الآتى:

---

(١) الفارابى : آراء ص ٧٩-٨١. وهى نفس الشروط عند إخوان الصفا، الرسائل ص ٤/٦/١٢٩-١٣٠.

١- جودة الفهم والتصور للشئ الذاتى، البرهان وليس الخيال.

٢- الحفظ والصبر على الجد الذى يناله فى التعليم.

٣- محبة بالطبع للصدق وأهله والعدل دون جموح ولا لجاجة فيهما بالهوى.

٤- الاعتدال فى المأكول والمشروب، وأن تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وغيرهما.

٥- كبر النفس عما يشين عند الناس.

٦- الورع وسهولة الانقياد للخير والعدل وعسر الانقياد للشر والجور.

٧- قوة العزيمة على الشئ الصواب.

٨- التربية على نواميس وعادات تشاكل ما فطر عليه.

٩- صحة الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها. والتمسك بالأفعال الفاضلة التى فى ملته وعدم الإخلال بكلها أو بحفظها.

١٠- التمسك بالفضائل إلى هى فى المشهور فضائل غير مخلة بالأفعال الجميلة فى المشهور.

وإذا عسر اجتماع هذه الخصال الاثنى عشر أو العشر فى رئيس واحد يمكن على الأقل أن يتصف بست منها أى بأقل من نصفها بعد إسقاط الصفات البدنية والإبقاء على بعض الصفات المعنوية غير المتشابهة أو المتداخلة مثل:

١- الحكمة أى الفلسفة، فالحكمة أم العلوم.

٢- العلم أى حفظ الشرائع،السنن وسير الأولين فى المدينة للإعتزار بها وتربية الوعى التاريخى.

٣- جودة الاستنباط فيما لا يحفظ عن السلف من شريعة محتزيا حزو الأئمة الأولين.

فالاستنباط لفرع يقوم على أصل.

٤- جودة الروية والاستنباط فى أمور جاهزة ليس لها سابقة عند الأولين وهى صفة أكثر جرأة، تعتمد على المصالح العامة والتنظير المباشر للتوقع دون الالتزام بأصل أول قد يمنع من الاجتهاد كما هو الحال فى المدارس الفقهية المحافظة.

٥- جودة الإرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والى ما أدى إليه الاستنباط أى التعليم والدقة

٦- جودة ثبات البدن فى الحرب، فى الصناعات الحربية.فالرئيس قائد الجند، وهى الصفة البدنية اللياقية.

ويمكن تلخيص هذه الصفات الست فى أربعة:سلامة البدن،والعلم النقلى، والعلم العقلى، والحكمة. وإذا لم يوجد رئيس تجتمع فيه هذه الخصال الست، ووجد اثنان أحدهما يتصف بالحكمة والثانى بباقى الصفات الخمس الأخرى أى العلم العقلى والنقلى مع ثبات البدن كان أحدهما رئيسا مما يتطلب وجود رئيسين غير متفاضلين. فالحكمة جماع العلم العقلى والنقلى، وجماع العلمين النقلى والعقلى هى الحكمة. وإذا ما تفرقت الصفات فى عدة رؤساء، كل صفة فى رئيس تعدد الرؤساء، وهو ما يصعب تحقيقة خاصة وأن الرئاسة تستلزم رئيسا واحدا. وإذا ما غابت صفة الحكمة وتفرقت الشروط الأخرى فى عدة رؤساء أو اجتمعت فى رئيس واحد تصبح المدينة بلا ملك وتتعرض للهلاك. فالحكمة سبب بقاء المدن(١). وكلها تنويع على جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل فى علم الكلام.

ولا خوف من تعدد الرؤساء وذلك لأن نفوس رؤساء المدينة الفاضلة نفوس متصلة إما نظراً لوحدة النفس البشرية كما يصرح بذلك الوحى ﴿الذى خلقكم من نفس واحدة﴾، وحدة النفس بالرغم من توالى العصور وكأنها ملك واحد على مر الزمان

---

(١) الفارابى: آراء ص ٨١ – ٨٣.

قبل الواحد القهار حتى ولو كانوا فى أماكن عديدة فى زمن واحد فإن نفوسهم واحدة، أو لوحدة النفس فى كل مرتبة. فالطبقة هى التى تحدد الوحدة. ولا يمكن للوحدة افتراق الطبقات كما هو الحال عند الصوفية فى وحدة نفوس الأقطاب، ووحدة نفوس الأبدال، ووحدة نفوس المربين، ووحدة نفوس المشايخ، أو نقلاً من وحدة الأئمة نظراً لتناسخ الأرواح عند الشيعة واستمرار روح الله فى التاريخ من خلال الأئمة. وقد تكون مجرد صور فنية تبين إمكانية اتصال الرؤساء نظراً لتآلف النفوس إذا بلغت درجة عالية من الحكمة (١).

وقد يعرض للرئيس ألا يقدر على الأفعال كلها يستوفيها حق قدرها أو شرائطها إما بسبب المنية وإما لاشغال ضرورة معوقة مثل الحروب أو أنه لا يقدر الأفعال إلا عند حادث عارض دون أن تعرض له العوارض فى زمنه أو بلده، فتبقى الحاجة إلى تشريع لها يقوم غيرها باستخراجها. فالرئيس لديه الأصول، والفقهاء والأئمة من بعده لديهم الفروع. يشرع الرئيس للأصول ذات الأهمية، ويترك الأخرى إما لوقت فراغه أو لغيره إما فى زمانه أو زمان بعده مثل صلة النبى بالعلماء، فالعلماء ورثة الأنبياء.

وخليفته مثله مشرع، وله أن يعتبر ما شرعه الأول طبقاً للأصلح فى زمانه وهو دلالة النسخ فى الشريعة لا لأن الأول أخطأ بل لأن الزمن قد تغير. ويستطيع الثالث أن يغير ما شرعه الثانى إلى ما لانهاية. التقدم إلى ما لانهاية فى الزمان ويواكب التشريع. وهذه دلالة قصص الأنبياء والنسخ فى الشرائع، من شريعة إلى أخرى.

وإذا مضى الرئيس الملك الإمام البر فى الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله احتيج إلى رئاسة تحذو حذوه، وتستنبط من أقواله وأفعاله أشياء لم يصرح هو بها. وهنا تنشأ صناعة الفقه، استنباط أحكام جديدة حسب مقاصد الشريعة. وهنا يجوز تقليد الأول إذا غاب الثانى. فالاجتهاد يتلوا النبوة وإلا فلا مشاحة من التقليد، تقليد الإمام الأول، وهو موقف يحاول الجمع بين الاجتهاد عند أهل السنة وتقليد الإمام عند الشيعة .

---

(١) السابق ص ٨٥ – ٨٦.

لذلك كانت الرئاسة ضربين: الأولى نبوة، والثانية تابعة، إمامة أو خلافة، وكما هو الحالى فى الرياسة الأولى والثوانى وبنفس علاقة الخادم بالخدوم على المستوى الأفقى فى التاريخ وتوالى الأزمان [١]. ويكشف ذلك عن المصدر الداخلى: الإمامة فى علم أصول الدين، والاجتهاد فى علم أصول الفقه، والناسخ المنسوخ من علوم القرآن وعلم أصول الفقه.

ولماذا الصفات كلها صفات كمال! ألا تكون صفات النقص من مكونات الزعامة مثل القوة والغرور وتجاوز العاهات والإحساس بالنقص كما هو الحال فى التحليل النفسى للقواد والعظام؟

ولما كان التقدير فى الآراء والأفعال كانت صناعة الفقة جزأين: آراء وأفعال مع أنه لا يوجد فقه فى الآراء بل فى الأفعال وحدها. لذلك كان لفقه الأفعال سبعة شروط:

١- استيفاء علم كل ما صرح به واضع الشريعة بتحديده من الأفعال بقول أو فعل كما هو الحال فى السنة، قولاً وفعلاً وإقرارا. فيقوم الفعل مقام القول.

٢- المعرفة بالشرائع التى شرعها الأول بحسب وقت ما تم تبديلها فى غيرها ليحتذى بالأخيرة لا الأولى أى بالناسخ لا بالمنسوخ.

٣- المعرفة باللغة التى كانت بها مخاطبة الرئيس الأول، لغة الوحى الأولى وعادات استعمال اللغة فى ذلك العصر، ومعرفة أوجه الاستعارة والمجاز [٢].

٤- جودة الفطنة للمعنى لمعرفة الأسماء المشتركة التى تشارك فى اللفظ وتخالف فى المعنى.

---

(١) الفارابى: الملة ٤٩ – ٥٠.

(٢) وهو ما يصعب تطبيقه على الأناجيل التى كانت لغة الوحي الأولى الأرامية ولغة التدوين ثم اللاتينية ثم باقى اللغات الحية شرقية وغربية، وما يتطلب ذلك من قواميس تاريخية لمعرفة تطور اللغة فى استعمال كل عصر.

٥- جودة الفطنة لما يستعمل على الاطلاق مثل الظاهر والعام وكما هو الحال فى المبادئ اللغوية فى علم أصول الفقه.

٦- معرفة المشهور من الأمور والعادات أى الواقع الاجتماعى.

٧- قوة أخذ التشابه والتباين فى الأشياء، والتميز بين اللازم وغير اللازم بجودة الفعلة والدربة والوصول إلى ألفاظ الشريعة وأفعالها ولم ينطق به بالمشاهدة أو السماع سواء كان فى زمانه صحبة أو من الأخبار سماعاً. والأخبار إما مشهورة أو مقنعة، وكل منها إما مكتوبة أو غير مكتوبة [١].

وشروط فقيه الآراء هى نفسى شروط فقيه الأفعال إنما الأول للكليات والثانى للجزيئات، الأول للأصول وهو عمل الأصولى، والثانى للفروع وهو عمل الفقيه. والأشياء العملية فى الملة تشتمل على جزيئات الكليات التى يحتوى عليها العالم المدنى. لذلك فهى جزء من العلم المدنى. وفى نفس الوقت تدخل فى إطار الفلسفة العملية. الشرعيات والفقهيات جزء من العلم المدنى والفلسفة العملية. والفقه فى الأشياء العملية من الملة يشتمل إما على جزيئات الكليات التى تحتوى عليها الفلسفة النظرية أو على مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية. فهو جزء من الفلسفة النظرية وتحتها العلم النظرى أى مجموع الأصول. وهو ما قاله الفارابى من قبل فى "إحصاء العلوم" وإدخال الكلام والفقه والعلم المدنى فى العلم الخامس كعلم واحد.

الفقه إذن علم عملى، يحتوى على أجزاء الكليات التى يتضمنها العلم المدنى. وبالتالى فهو جزء من العلم المدنى. وهو بدوره جزء من الفلسفة العملية. والفقه أيضاً علم نظرى، يشتمل على جزيئات الكليات التى تتضمنها الفلسفة النظرية. وهى مثالات الأشياء الداخلة تحت الفلسفة النظرية.

---

(١) الفارابى : الملة ص ٥٠ - ٥٢.

ورؤساء المدينة الفاضلة أربعة: الملك، ورئيس الأفاضل، وملك السنة، ورؤساء السنة. أولاً الملك هو الرئيس الأول له ستة شرائط مقارنة مع شروط الإمام فى الفقه وليس فى أصول الدين. الملك هنا هو الملك الفيلسوف. الحكمة غايته، والتعقل وسيلته، والمتميز بجودة الإقناع والجدل، وجودة التخيل للتأثير ثم الاجتهاد والاستنباط ثم الجهاد بالفعل. هو الملك الحكم العاقل المجادل الشاعر الفقيه المجاهد (١).

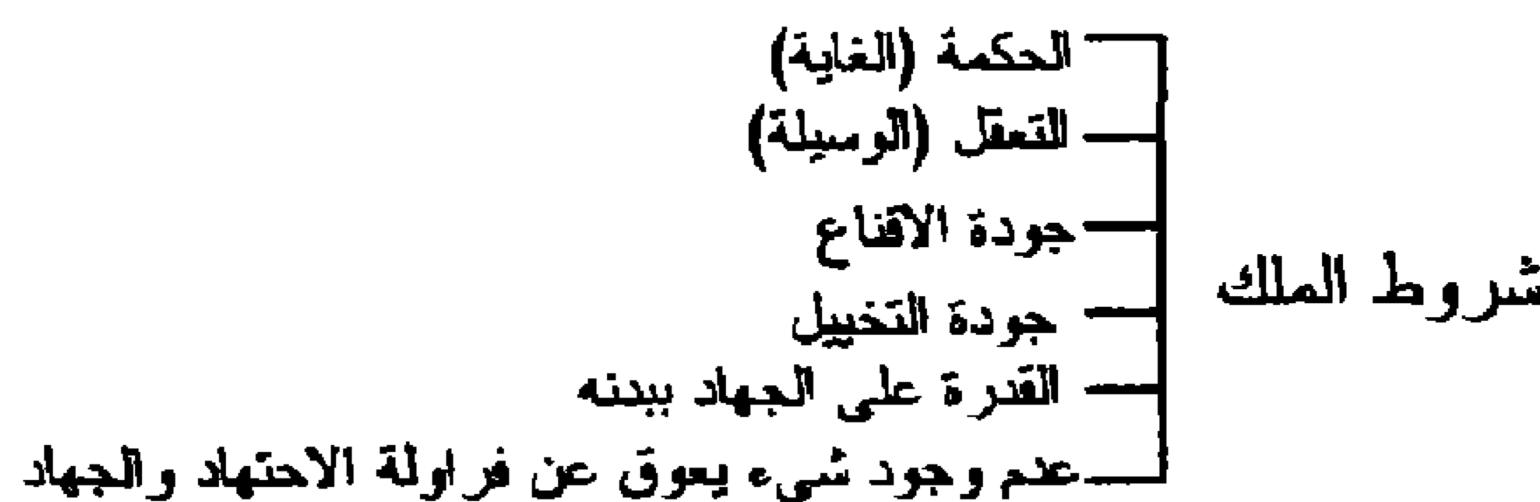
ثانياً رئاسة الأفاضل أى القيادة الجماعية فى حالة عدم اجتماع هذه الشرائط كلها فى واحد، وجودها متفرقة فى جماعة. أحدهم لديه الحكمة، والآخر التعقل، والثالث الإقناع والتخييل، والرابع الجهاد. فالجماعة هنا تقوم بدور الملك.

ثالثاً ملك السنة. وهو الفقهيه أو العالم كما يقال هذه الأيام فى إيران الثورة، ولاية الفقيه. فى حالة غياب القيادة الجماعية يكون رئيس المدنية هو الذى يجتمع فيه العلم بالشرائع والسنن المتقدمة التى أتى بها الأولون من الأئمة ومديرو المدن. وتكون له جودة التمييز للأمكنة والأحوال لاستعمال السنن حسب مقاصدها كما يقول الأصوليون، العلم بأسباب النزول وبمقاصد الشريعة، والقدرة على الاستنباط لما لم يصرح به، وهو الاجتهاد بلغة الأصوليين، وجودة تعقل الحوادث التى لا تكون فى السير المتضعة لحفظ عمارة المدينة أى الوعى التاريخى، وجودة إقناع وتخييل كالمتكلم والشاعر، وقدرة على الجهاد مثل قائد الجيوش. فهو الإمام الفقيه أو بلغة العصر الوزير الأول.

رابعاً رؤساء السنة أو بلغة الفقه أهل الحل والعقد، وبلغة العصر مجلس الوزراء فى حالة عدم وجود واحد تجتمع فيه الخصال السابقة ويقوم بذلك الجميع. وهم جماعة العلماء أو إجماع الأمة وكأن الاجتهاد الفردى سابق على إجماع الأمة والاجتهاد الجماعى.

---

(١) الفارابى الفصول ص ٦٦-٦٧.



وكل جزء من أجزاء المدينة فيه رئيس لا رئيس فوقه. وهناك مرؤوسون ليس لهم رئاسة. وهناك وسط بين الرئيس والمرؤوس، رؤساء لأدناهم، ومرؤوسون لأعلاهم، في علاقة رأسية بين الأعلى والأدنى، وليس في علاقة أفقيه بين الامام والخلف.

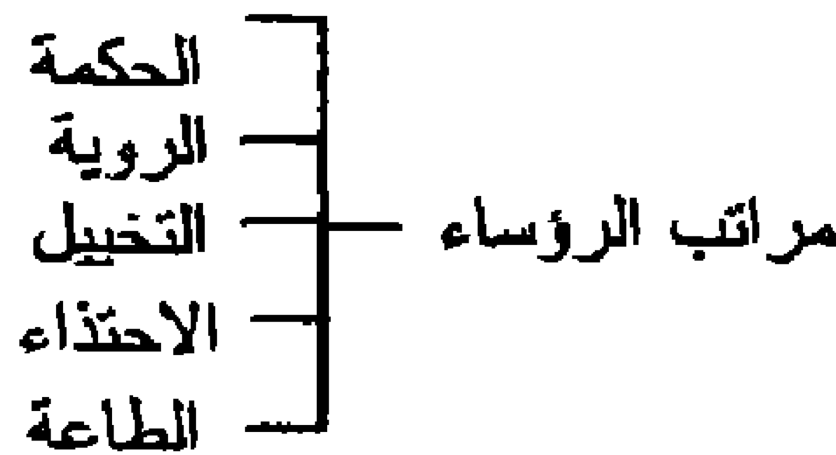
ومراتب المدينة الفاضلة تتبع مراتب رياستها. فهناك رئيس ومرؤوس بناء على تقسيم العمل أولاً ثم ترتيب الأعمال ثانياً. كل منها خادم للآخر كالفارس الذى يحتاج إلى الخيل والسراج والحداد.

والاثنان، الرئيس والمرؤوس، لهما نفس الغاية، ولكن أحدهما أتم تخييلاً من الآخر، وأكمل فضيلة، وأجود تعقيلاً. رئاسته الآخر لفضله عليه، ودونه من له تخيل دون روية. فالروية أعلى من التخيل، والتخيل أقل منها. وإن كان له روية فإنه يحتذى حذو من يستنبط له. ودونه من لا تخيل له روية. إذا أعطت له الغاية والتخيل والروية قدر على الاحتذاء. ودونه من لا يتخيل الغاية ولا روية له ولا احتذاء ولكن منقاد إلى الطاعة دون علم بالغاية. وهذا هو خادم المدينة. ولا يكون رئيساً بل هو بالطبع عبد. وما بين الأعلى والأدنى أى الحكمة والطاعة رؤساء ومرؤوسون. والحكمة رئيس لها، والطاعة لا مرؤوس لها. وحذق العبد والخادم مثل حذق الرئيس. الخلاف فى العمل. الرئيس يستعملها ويستخدمهما. كل درجة أعلى أشرف من الدرجة الأدنى. تستعملها وتكون مقدمة عليها [1].

والسؤال الآن: هل مراتب الشرف معرفية خالصة أم تخضع لقررات تقسيم العمل طبقاً للطبع والفطرة؟ هل هى علاقة صاحب رأس المال بالعامل؟ هل هى علاقة القوة النظرية بالقوة العملية، والنظر بالعمل؟ هل الرئاسة طبيعية فى البشر بصرف النظر عن تقسيم العمل بناء على حديث "لو كنتم ثلاثة فأمروا عليكم واحداً؟"

---

(١) السابق ٦٧ – ٧٠.



وملوك الجاهلية مثل مدنها يتسلطون على المدن طبقاً لميولهم وأهوائهم دون تحقيق باقى الغايات. وهم على النقيض من ملوك المدن الفاضلة ورياساتها. ورئيس المدينة الضرورية هو الذى له حسن تدبير وجودة احتيال فى استعمال أهلها لينالوا الأشياء الضرورية وحفظها وبذلها لهم من عند نفسه. ورئيس مجتمع النذالة هو الإنسان القادر على وجود التدبير واكسابهم الثروة وحفظها لهم. فكما يكونوا يولى عليهم.

ورئيس مدينة الكرامة هو أكثر الناس وجودا بالإكرام. وذلك يأتى عن طريق إما الحسب أكثر مما لغيره إن كانت الرياسة بالحسب فقط، أو باليسار، أو بالحسب واليسار معاً. ومن ليس له هذا ولا ذاك فإنه لا يكون من الرياسات أو الكرامات. وأفضل الرياسات تتعداه الكرامة إلى غيره أى المدح المطلق. وهو أكثرهم نفعاً لأهل المدينة فى اليسار الملذات أو الكرامات أو الشهوات. إما يبذلها لهم من نفسه أو بتفويض ممن يحسن تدبيرها ويحافظ عليهم [1]. وأفضل الرؤساء من يعطى اليسار واللذات دون أن يطلبها لنفسه بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالعدل والفعل، وأن يشهر اسمه عند سائر الأمم فى زمانه يبقى ذكره. وهو لذلك يحتاج إلى مال ويسار ليعطى أهل المدينة ويشبع شهواتهم من مال أو لذة. وكلما عظمت أفعاله يكون يساره أعظم لأهل المدينة. لذلك احتاج الرئيس إلى المال واليسار من أجل طلب الكرامة والحية. ويجمع المال من المدينة إما خراجاً أو غلبة قوم آخر، وإحضار أموالهم إلى بيت المال للإنفاق منها فى المدينة طلباً لكرامة. وقد يبقى المحب للكرامة شيئاً لنفسه حيا ولولده من بعده، ولا يبقى له ذكر بعده فيجعل الملك فى ولده أو فى جنسه. فالوراثة للملك من أجل الكرامة. قد يأخذ الرئيس بعض اليسار إكراها. وقد يكرم قوماً ليكرموه. يكرم الناس ولكن يختص هو بأشياء مما له بهاء وزينة وفخامة وجلالة من بناء وملبس وشارة واحتجاب عن الناس ومركب. ويسن سنن الكرامات. ويصبح هو وجنسه ملك الناس، ويرتب الناس طبقات طبقاً للكرامة والجلالة. ولكل نوع كرامة من يسار وبناء ولباس وشارة ومركب.

---

(١) وهو أشبه برياسة السادات الذى يأخذ المديح، ويوكل وسطاءه من رجال الأعمال ومن الناس.

ويتبادل هو والناس الكرامات كما هو الحال فى مجتمع الملوك والأمراء والنياشين [١]. وواضح التوسع فى وصف رئيس مدينة الكرامة. وتوحى ألفاظ الجلالة بالملكية والملوك. وكلما ازادات الرئاسة وازدادت طاعة الناس كان الوصول إلى اليسار أتم وأكثر طلب. الرياسة لطلب الجلالة لطالبى اليسار لطلب اللعب لطلب اللذات من المأكول والمشروب والمنكوح كما وكيفا.

ورئيس مدينة التغلب هو الرئيس والملك، أقواهم بجودة التدبير واستعمالهم فى غلبة من سواهم، وأجودهم احتيالاً، وأكملهم رأياً لرد الغالبين ولا يغلبوا أبدا، وهو ما يناقص انهيار نظم القهر والطغيان. وقد يكون القاهرون على السواء فى محبة القهر والغلبة، ويكونون متساوين فى المراتب أو مختلفين. لكل واحد منهم شيء غلب عليه من المقهورين المجاورين أقل أو أكثر مما للأخر. قد يكون القاهر واحدا فقط، وله قوم هم له آلات لقهر سائر الناس. ليس لهم همة فى غلبة شيء لنفسه أو لغيره بل حمته غلبة الشيء لذلك الواحد إذا ما كفاه الواحد أمره، وأعطاه ما يقيم حياته وجلده ويستعمله استعمال الكلاب والبزاة مثل المرتزقة. الكل عبيد يخدمون الواحد، أذلاء خاضعون له. لا يملكون لأنفسهم شيئاً. بعضهم يحرث أو يتاجر له. قصده أن يرى قوماً مقهورين له حتى وإن لم ينله أى نفع [٢].

وتكون الرئاسة فى المدينة الجماعية بأى شيء اتفق. والجمهور مسلط لأعلى الرؤساء، ومن يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون على هواهم. وإذا استعصى أمرهم لم يكن فيهم رئيس ولا مرؤوس إلا المحمودون عندهم. وبلغة العصر، تنشأ الرئاسة بموجب العقد الاجتماعى. فإن غاب فبالفضلاء من الناس أو المكرمون. والمكرمون هم الذين يوصلون أهل المدينة إلى الحرية وإلى تحقيق شهواتهم وأهوائهم وحفاظهم من أعدائهم الخارجين عليهم، وقد تكون المعارضة. ومن يقتصر من الشهوات على الضرورة فهو الأكرم والأفضل والمطاع. ودون ذلك من الرؤساء إما أن يكون مساوياً لهم إذا اصطنع

(١) وهو المجتمع الدين نقده الأفغانى فى فكرنا العربى المعاصر

(٢) وذلك مثل نظام هولاكو.

لهم الخيرات أى إرادتهم وشهوتهم بدلوه كرامات وأحوال تساوى ما يفعله لهم. وبالتالى لا يكون لأحد فضلاً على أحد. بل يكونوا أفضل منه متى بذلوا له الكرامات ويجعلون له من أموالهم حظاً. لا يمتنع وجود رؤساء بهوى أهل المدينة أو برياسة آبائه المحمودة أى وراثة. وقد يتسلط الجمهور على الرؤساء كما هو شائع فى نقد الديمقراطية الفوضوية ودكتاتورية الغوغاء فتنشأ أغراض المدينة الجاهلية. والرياسة فى المدينة الجماعية إما تطاولا على أهلها أو نال أهلها أموالاً وعوضاً. ويعنى التطاول تمثيل إراداة المجموع. ويعنى نيل الأموال تحقيق المنافع العامة [(١)].

ويخدم الفارابى المدن الجاهلة فى آخر المدينة الجماعية بمجمل الرياسات الجاهلة فى المدن الجاهلة الست لأن تحديد المدينة بنوع رياستها وليس فقط بآرائها وأفعالها. فالمقصود من الرياسة التمكن من المدينة. وليست كل رياسة أولى من الأخرى. كلها تؤدى وظيفة واحدة. والرئيس الفاضل هو القادر على جودة الروية وحسن الاحتيال فيما ينيلهم شهواتهم وأهواءهم ويحفظها لهم من أعدائهم، ولا يرد أحد من أموالهم شيئاً إلا الضرورى لقوته، الفاضل بالحقيقة. هو الرئيس الذى يقدر أفعالهم ويسددهم نحو السعادة يرأسونه وإن رأسهم، يخلعونه أو يقبلونه وإلا كان مضطرب الرئاسة متنازعاً فيها، وكأن الفارابى بشير بلغة العصر إلى عيوب الديمقراطية وسرعة تغير الحكومات.

وكل رئيس مدينة جاهله يود أن يحقق لها مآربها، ويؤتيها شهواتها ويسهل لهم الطريق إليها، ويحفظها لهم. يأبون رياسة الأفاضل. وهذا يعنى ضرورة أن إنشاء المدن الفاضلة ورياسة الأفاضل عن المدن الضرورية والجماعية أسهل. أما الضرورى واليسار والتمتع باللذات وباللعب وبالكرامة فقد تنال بالقهر والغلبة. فالانتقال من الضرورى والجماعة إلى الفاضلة أسهل من الانتقال من المدن الأربعة الأخرى التى تنال بالقهر.

تتم الرياسات الأربع إذن بالغلبة مما تتطلب رياسة الإبدان وقساوة الأخلاق والجفاء والغلظة والاستهانة بالموت ونيل ما يهم وصناعة السلاح وجودة الروية. صاحب

---

(١) الفارابى: السياسة ص ٧٦ -٧٨، الآراء ص ٨٤.

التمتع باللذات شره على المأكول والمشروب والمنكوح. ومنهم من يغلب عليه اللين والرقة فتتفسخ قوته الغضبية. ومنهم من يستولى عليه الغضب وآلاته النفسانية البدنية والشهوية فتصبح نفسه ذليلة لهما وكأن الفارابى قبل ابن خلدون يعتبر الترف مفسدة للرياسة والعصبية. ومنهم من جعل مقصوده أفعال الشهوة، ويجعل قواه العليا خادمة لقواه الدنيا، والناطقة خادمة للغضبية والشهوانية، والغضبية خادمة للشهوانية فى نظام هرمى مقلوب. يصرف همته ورويته فى استنباط ما تتم به أفعاله الغضب والشهوة. ويعرف الأفعال الغضبية لخدمة أفعال الشهوة، المأكول والمشروب والمنكوح، ويحفظها على نفسه كما يفعل أشرف أهل البوادى من الترك والعرب الذين يعمهم الغلبة والنهم والشره. لذلك يعظم عندهم أمر النساء، ويحسن منهم الفسق، ولا يرونه عيباً. يتجملون عند النساء ليعظم شأنهم عندهم. يأخذون أحكام النساء، ويتسلط عليهم النساء. يرفهون نساءهم ولا يشركوهن فى الكد (1).

خامساً : الخلافة والإمامة والنبوة.

وتأتى النبوة فى النهاية لأنها تشريعية فى حين أن الخلافة تنفيذية، والإمامة تأويلية. فالترتيب الطبيعى النبوة فالخلافة فالإمامة حين أن الترتيب الفعلى، النبوة فالامامة فالخلافة. فالإمامة أقرب إلى النبوة، والخلافة أبعد عنها. إذا اجتمعت الخصال فى واحد كان هو النبى أو الإمام بعده. وإذا اجتمعت فى جماعة كانت هى خليفة من بعده.

وعند الاخوان خلفاء الأنبياء الأئمة، ظاهرون فى الدور الأول وهو البدن، ومستورن فى الدور الثانى وهو النفس. فقد عقدت النبوة للإمامة باللواء.

والخلافة عند الإخوان نوعان: خلافة النبوة وخلافة الملك. الخلافة الدينية والخلافة السياسية. ومن ثم أصبح الملك والسلطان من موضوعات الخلافة. الملك النبوى بمنزلة الخلافة، نموذج الرئاسة فى الدولة، لا فرق بين نبوة وإمامة.

---

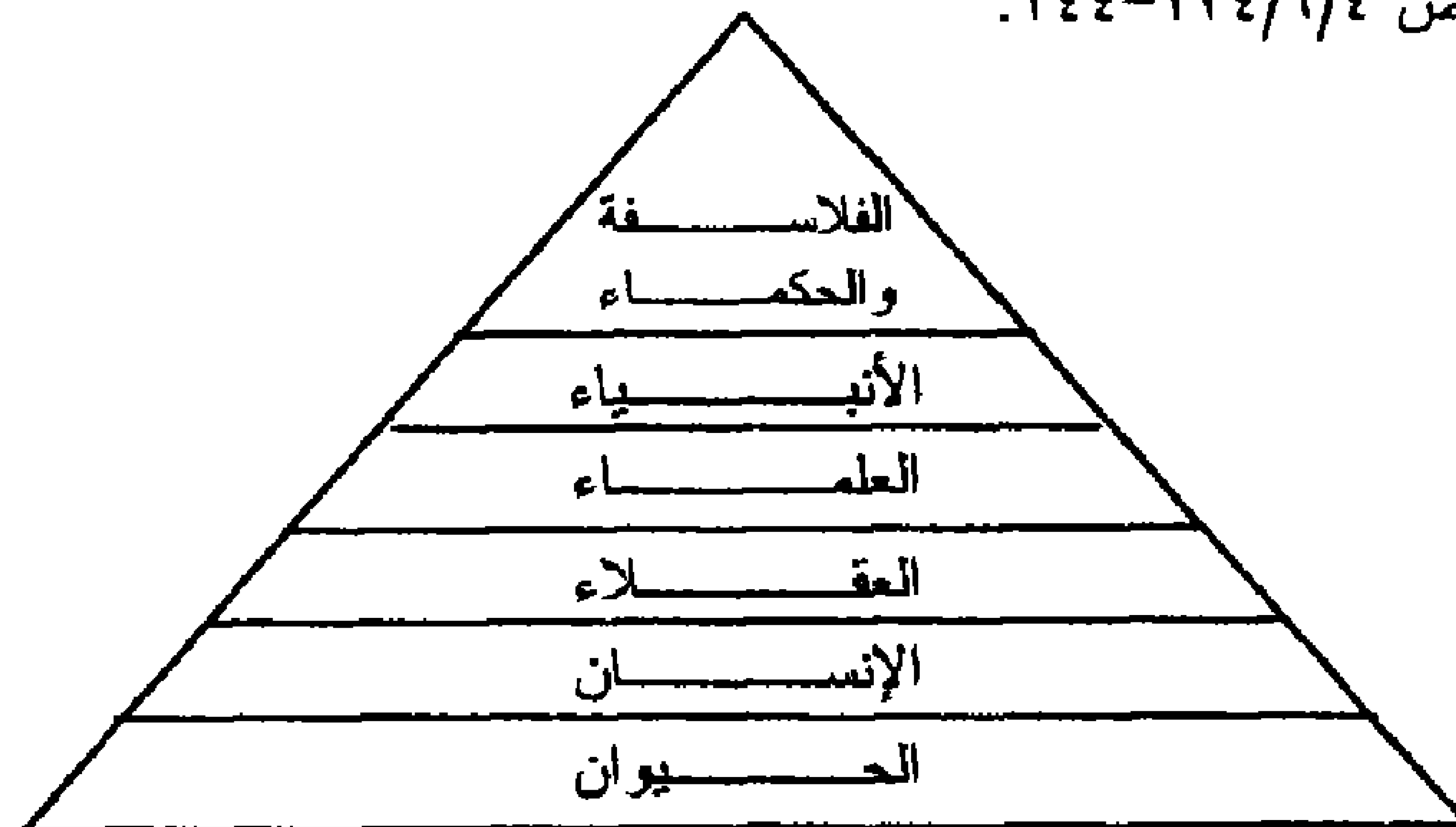
(1) الفارابى : السياسة ص ٧٨ –٨١.

وفى الترتيب الهرمى للكون يظهر الأنبياء فى مرتبة أقل من الفلاسفة والحكماء. كما يظهر الحيوان فى أقل مرتبة وكأنه مكان ﴿وما من دابة إلا خلا فيها نذير﴾. والحيوانات والحشرات والطيور أمم مثل البشر ولكن لا يفقه الإنسان لغتها. الحيوان زينة الأرض كما أن الكواكب زينة السماء. وما بينها العلماء والعقلاء والإنسان (١). وأحياناً أخرى تبدو النبوة أعلى من الحكمة، والأنبياء أعلى من الحكماء. وأحياناً تبدو الملائكة فوق الأنبياء. ويتوقف الأمر على وجه الإحساس بالتنزية العقلى وبجمال الكون. فعند الإخوان نظرة إنسانية للحيوان تقديراً له. فهو جزء فى تراتب الكون، مكلف برسالة بالرغم من تسخير الإنسان له وفوائده العملية، واعتباره من الخلق فيه.

وعند ابن سينا ترتبط الإمامة بالنبوة والخلافة. ويختلط النبى مع الخليفة والإمام وكأن الخلافة عند أهل السنة والإمامة عند الشيعة استمرار للنبوية وشرعية الحكم. وتمثل قمة الإلهيات مما يبين أهمية اللاهوت السياسى باصطلاح المعاصرين. الرئاسة للنبى، وعليه أن يفرض طاعة من يخلفه، وكأن الإمامة بالتعيين وليس بالبيعة. ولا يدخل ابن سينا فى نقاش مع المتكلمين فى موضوع الإمامة أو الفقهاء مع أنه يتعرض لطرق تنصيب الإمام وشروطه وكيفية الخروج على الحاكم الظالم كما يفعل الأصوليون ووظائف الإمام كما يفعل الفقهاء. ولا يشير إلى الموروث وهو يتعامل معه، ربما لمقتضيات الإبداع وللتنظير الخالص للموضوع نقلاً لعلم الكلام إلى علوم الحكمة (٢).

---

(١) الرسائل ص ٤/٦/١٢٤-١٤٤.



(٢) فى الفصل الخامس والأخير من المقالة العاشرة فى الخليفة والإمام ووجوب طاعتهما والإشارة إلى السياسات والمعاملات والأخلاق، الإلهيات ص٢/ ٤٥١-٤٥٥.

١- **الخلافة والإمامة.** عند الإخوان الإمامة خلافة النبى وهى الصق بالنبوة من الخلافة. والخلافة أبعد عن النبوة من الإمامة. والإمام عند مسكويه هو الحاكم بالسوية. وهو الذى يقضى على أنواع الجور. هو نموذج وقدوة. لا يعطى نفسه أكثر من غيره.

واللفظان يدلان بالضرورة على التقابل بين السنة والشيعة، الخلافة عند أهل السنة، والإمامة عند الشيعة. صحيح أن الشيعة لا يستعملون لفظ الخلافة ولكن الإمامة مصطلح سنى أيضاً فى علم أصول الدين وفى الفقه، الإمامة الكبرى أو الإمامة الصغرى.

أ - **الخلافة فى الأرض.** والخلافة عند الإخوان أقرب إلى الثيوقراطية، خلافة الله على لسان المعارض وتأصيل ذلك فى القصص القرآنى. آدم أول خليفة، وإبليس أول عدو طبقاً لثنائية الخير والشر، اعتراض إبليس على آدم ورفضه السجود، ووصية آدم لذريته تدل على خلافة النبوة فى الإمامة، وهو بيت التوحيد. الخلافة فى الأرض تكرار واستئناف لخلافة السماء، لآدم والعصيان. فتاريخ الملوك هو تاريخ العصيان، خلافة صورة الإنسان فى الأرض، فى المعادن والنبات والحيوان. ملوك الحيوان قوة وبطش وعدوان فى حين أن ملوك النبات والمعادن حسن خلق.

والنبوة وراثه فى الأمة. وهو أقرب إلى التصور اليهودى منه إلى التصور الإسلامى. وإن استحال وجود خصال الأنبياء فى واحد وجدت فى جماعة من أجل القيادة الجماعية. جماعة الإخوان هى المرشحة للخلافة الجماعية لتعاونها فى أمور الدين والدنيا والتصفية وكأن الخلاف بين الجماعة شر والإتفاق خير بالرغم من أن اختلاف الأئمة رحمة بينهم، وفى عصر يعانى من الاتفاق ويحتاج إلى الاختلاف، وهو حق شرعى. مهمتها نصرة الدين وحفظ الشريعة وإقامة السنة وحمل الأمة على منهاج الدين وإقامة الدولة ولها حسن العاقبة. فإذا ما تفرقت الأمة بعد وفاة النبى واختلفت فى المنهاج، وتشتت الشمل وفسد الأمر زالت الدولة. جماعة الإخوان هى المرشحة لتعاونها فى أمور الدين والدنيا، وحب كل واحد منهم ما يحب لنفسه. وهو رأى الحكماء والفلاسفة والفضلاء وطريق الأنبياء ومذهب خلفائهم والأئمة. وهو ما ينصح به القرآن

فى الاجتماع على رأى واحد وترك الفرقة وتأليف القلوب بصدق الأقاويل وتصديق الضمائر وعدم الكذب أو الخداع أو الخيانة والتهمة. ينصح ولا يخون، يثق فى الولاية، يتودد ولا يتحاسد، يتحاب ولا يتباغض، يوافق ولا يخالف، يتفق ولا يختلف، يتعاضد ولا يتخاذل، يتناصر ولا يتقاعد، يتعاون على صلاح الدين، رجل واحد ونفس واحدة، اقتداء بسنة الشريعة [١].

والخلافة عند مسكويه تطهر الإنسان. فهى سلطة تربوية عكس ما هو شائع فى هذا العصر من أنها مفسدة.

والمؤهلون للخلافة أربعة، من أعلى إلى أدنى، الحكماء ثم أهل الحسب والنسب ثم أصحاب الثروة ثم العامة. الخليفة هو الحكيم أولاً ثم الشريف ثانياً ثم الغنى ثالثاً ثم الشعبى رابعاً. ومن ثم يصعب أن يكون الخليفة من عامة الناس. يتقدم عليه الغنى والشريف، ويتقدم الحكيم على الجميع.

والحاكم خليفة الرسول بل خليفة الله الشارع. فالشريعة مصدر السلطة وليس الحاكم أو الشعب. ومن ثم يكون التفسير لصالحه [٢]. والخليفة هو الذى يحرس الدين.

والسؤال هو: هل الإمامة أصل من الأصول كما هو الحال عند الشيعة أم فرع من الفروع كما هو الحال عند أهل السنة؟ هى عند الإخوان فقهيات من أمهات مسائل الخلاف بين العلماء. ومع ذلك تبدو من الألفاظ المستعملة مثل المفسر والإمام والوحى. ووظيفة الإمام أنها أقرب إلى الأصول منها إلى الفروع. ويضرب الإخوان المثل بالإمامة لبيان الاختلاف فى الآراء والديانات. تاه فيها الخائضون إلى حجج شتى، وكثر فيها القيل والقال، وتقاتل الناس حولها. وبدت البغضاء، وسفكت الدماء، واستبيحت الأموال بسببها حتى عصر الإخوان بل وحتى الانقلابات العسكرية فى العصر الحاضر. وتشعبت فيها الآراء إلى مالا نهاية.

---

(١) الرسائل جـ٤/١١/٣١٥-٣٢٧/٣٧٧-٣٨٢، جـ٤/٦/١٢٤-١٢٧.

(٢) "الخليفة يحرس الدين" مسكويه : تهذيب الأخلاق ص ١١٧.

ب- **وظائف الامام والداعية.** والأصل فيها احتياج الأمة إلى إمام، خليفة للنبى، وحفظاً للشريعة، وإحياء للسنة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر كما تحتاج الأمة إلى خلفاء الإمام لجباية الخراج وأخذ الأعشار والجزية وتفريقها على الجند والحاشية وحفظ الثغور وتحصين البيضة وقهر الأعداء وحفظ الطرقات من اللصوص والقطاع ودفع المظالم وردع القوى عن الضعيف، ينصف ويعدل بين الناس. يرجع إليه فقهاء المسلمين وعلماؤهم لحل مشكلاتهم فى أمر الدين ويكون حكماً بينهم حين الخلاف فى الفقه والأحكام والحدود والقصاص والصلوات والجمعات والأعياد والحج والغزو وتولية القضاء والعدول والفتاوى. ويكن تطوير هذا الجزء وجعله تحصين الثغور والذب عن البيض والدفاع عن الأوطان.

وهناك رأيان فيما ينبغى أن يكون عليه الإمام. الأول الأفضل بعد النبى والأقرب إليه نسباً، ومنصوص عليه، وهو رأى الشيعة. والثانى خلاف ذلك دون تفضيل وهو رأى أهل السنة الذين يجوزون إمامة المفضول مع وجود الأفضل [1].

وواضح أن وظائف الإمام عند الإخوان نظرية عقائدية. فالاعتقاد أول قاعدة يضعها الشارع ثم يبنى عليها سائر ما يتمم الشريعة من القول والعمل والأقاويل والأوامر والنواهى ومعانى التأويل وفرائض وسنن الأحكام وتدبير الأمة وسياسة المملكة. وهى عشرة عقائد تجمع أصول التوحيد والعدل فى إطار نظرية الفيض [2]. ثم تأتى الدعوة بعد

---

(١) "فى بيان سبب اختلاف العلماء فى الإمامة"، الرسائل ص٤/١/٤٩٣-٤٩٨.

(٢) وهى ١- للعالم بارئ قديم حى عالم مكين قادر قاهر مريد، علة جميع الموجودات ومالكها ومصرفها ٢- تصور موجودات عقلية مجردة عن الهيولى، كل واحد منها قائم بذاته، وبهم تقع المراسلة والوحى والإنجاز والتأييد ٣- تصور موجودات نفسانية مجردة عن الأبدان ومستقلة عنها تارة ومتعلقة بها تارة أخرى ٤- بمفارقتها لا تبطل ذاتها، وخروجها من الأجساد لا يخرجها من قدرة البارى ٥- كل واحدة من الموجودات متفردة بذاتها لا يصلحا ولا يفسدها إلا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها أو تحكم جهالاتها. ٦- إذا أمر البارى تعالى الناس أمراً مكنهم منه وأزاح عللهم فمنهم طائع لأمره ومنهم راكب نهيه ٧- لكل صنف من أصناف الطاعات جزءاً، ثواباً أم عقاباً. وهناك معاد وجزاء على الأعمال من خير أو شر، من أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها، والله لا يظلم =

الإمامة وهى عامة وخاصة، علنية وسرية، لفظية ومعنوية، نصية وتأويلية. وفى حالة نقص الفهم لا يبقى إلا الإقرار. ولا يجب الإقرار باللسان والشك أو الخيانة فى القلب. الأفضل المعاداة فى السر والعلن، فى الظاهر والباطن.

وهناك مراتب أربع للمدعوين. الكفار لا ظاهر ولا باطن، والمنافقون، ظاهر دون باطن، تصديق باللسان وتكذيب بالقلب، والمسلمون ظاهر دون باطن، إيمان باللسان وشك بالقلب، والمؤمنون ظاهراً وباطناً. وهى قسمة رباعية بين الايجاب والسلب كما هو الحال فى أحكام التكليف الخمسة باستثناء المباح.

والحقيقة أنه ليست من وظائف الإمام وضع العقائد بل وظيفة عملية تقنينية خالصة، ولا وضع الشرائع بل استنباط الفروع من الأصول. وواضح من نسق العقائد ابتداء من التوحيد ونهاية بالإمامة إسقاط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وبالرغم من أهمية انتشار الإسلام فى أفريقيا وأمريكا عن طريق دعاة الشيعة إلا أن الشهداء أرفع الناس درجة. فالشهادة من الشاهد والشهيد.

وعند ابن سينا الإمام هو العلنى ظاهرا أو باطناً كما هو الحال عند أهل السنة وليس الإمام الخفى المستور كما هو الحال عند الشيعة. تجب له الطاعة وليس النصح أو العزل أو الثورة عليه. وإذا افترق الناس أو تنازعتهم الأهواء أو اجتمعوا على غير ما يستحق فقد كفروا مع أنه لا يجوز اجتماع الأمة على ضلالة، ولا يجوز تكفير أحد من المسلمين والأولى تكفير الجماعة. تتركز السياسة فى شخص الحاكم. ويغيب دور المؤسسات والنظم السياسة إلا فى إشارات قليلة فى المعاملات.

وكيفية تنصيب الإمام طريقان. الأول طريق النبى، والثانى طريق إجماع السابقين على من يتصف عند الجمهور بثلاث صفات: الاستقلال فى السياسة وليس التبعية

= ٩- أول الدعاء إلى الله الأعمال بالثواب وأرفعه درجة عند المآب ١٠- الدعاة أعلى الناس درجة وأرخصهم منزلة وأشدهم فى الدعاء وأكثرهم فيه، وأوسعهم علماً وأكثرهم أمة، وأعظمهم نعمة، وأنطقهم بالصدق وألزمهم بمنهاج الحق، الرسائل ص٤/٦/١٣٠-١٣٢.

للسلطان، أصالة العقل والإتصاف بالأخلاق مثل الشجاعة والعفة وحسن التدبير، والعلم بالشريعة أى الاتصاف بالعلم.

وإذا خرج أحد على الإمام بدعوى قوة أو مال، وربما فى الذهن معاوية فعلى الكافة قتاله وقتله. فإن قدروا نكصوا كفروا. ويحل دم القاعد القادر بعد أن يصح على الملأ ذلك منه. فإن كان الخارجى أكمل من الخليفة وكان الخليفة غير أهل الخلافة خرج أهل المدينة معه. والمعول على ذلك إثنان. الأول حسن العقل وصواب الحكم. والثانى حسن الأيالة والبصر بالعاقبة. وقد يوقع ذلك الجميع فى شقاق قتل الخارجى ثم قتل القاعد عن القتل [1]. وماذا عن العزلة عن الفريقين المتحاربين حقنا للدماء كما فعل الحسن وأوحى الرسول؟ فالمتقدم فى هذين الشرطين دون أن يصير إلى أضدادهما فهو أولى بالخلافة. يشارك أعلمهما أعقلهما، ويعاضده كما فعل عمر وعلى. فعلى الأعلم، وعمر الأعقل. ويتضح من ذلك الجمع بين السنة والشيعة. فأبن سينا ليس سينا على الإطلاق لأنه لا يقول بالبيعة بل بالنص. وليس شيعياً على الاطلاق لأنه يجوز الخروج على الإمام ولا يقول بالعصمة والتقية. يتولى عمر وعلى فى آن واحد. لا يكفر الشيخين، ويقول بأهمية علىّ. وإذا صعب استحقاق الخليفة من عدمه فى حالة الإختلاف عليه يفضل النص على تنصيب الإمام كما هو الحال عند الشيعة.

وللإمام وظائف ومهام محددة يمكن إجمالها فى سبع.

١- فرض العبادات فى أمور التعظيم مثل الأعياد والاجتماعات والتمسك بالجماعة والدعاء للناس، والدعوة للشجاعة والمنافسة لإدراك الفضائل ونزول البركات، وكأن الفيلسوف الإشراقى قد تحو إلى صوفى خالص. وظيفة الإمام هنا احتفالية شكلية مواسمية خالصة.

٢- الإشتراك فى المعاملات التى تقوم عليها المدينة مثل المناكحات والمشاركات الكلية. وهى الأحوال الشخصية، وكأن الإمام يتدخل بشخصه فيها وليس عبر المؤسسات

(١) وهو ما يحدث فى الجزائر حالياً.

القضائية وأحكام الشريعة والنظم التشريعية مثل العقود والخراج. وتشمل أيضاً المعاملات التى بها الأخذ والعطاء وفرض السنن التى تمنع من وقوع الظلم مثل المعاملات التجارية. يمنع المعاملات الظالمة مثل الصرف والنسيئة كما هو معروف فى الفقه. ويسن القوانين لمعاونة الناس بعضهم لبعض ووقاية أموالهم مثل القوانين الاجتماعية التى تنظم الجمعيات الأهلية. ويقاتل الأعداء ويبيح أموالهم وفروجهم لأنها ليست من المدينة الفاضلة. وهى تشريعات قديمة ارتبطت بعصرها. فمعاملة المحاربين والأسرى والأراضى تحت الاحتلال تحكمها القوانين الدولية. وواضح هنا الجمع بين السياسات الداخلية والخارجية فى المعاملات.

٣- تأمين حماية البلاد فى الخارج وأمانها فى الداخل. قد تكون للمدينة سنة حميدة. فإذا أوجب الوقت التصريح بأنه لا سنة غير السنة النازلة فإنها قد تسن على الأمم الضالة وتحمل على العالم بأسره. وإذا رأت المدينة الحسنة هذه السنة محمودة وأن فى تجددها إعادة أموال أمم فاسدة إلى الصلاح ثم صرحت بعدم قبول هذه السنة وكذبت بأنها نازلة على المدن كلها كان ذلك وهنا عظيماً عليها. ويكون للمخالفين الاحتجاج فى ردها بامتناع أهل المدينة عنها. حينئذ يجب تأديبها ومجاهدتها دون مجاهدة أهل الضلال أو إلزامهم غرامة. ويكونون من المبطلين لإنكارهم الشريعة النازلة. فاما أن يهلكوا عن استحقاق إفساداً لأشخاصهم وبقاء لصلاحهم خاصة وأن السنة الجديدة النازلة أفضل. واضح أن ابن سينا يحاول تعقيل فقه الحرب والسلم، والجهاد والفتح، الإسلام أو الجزية أو القتال. ويعترف بوجود سنن فاضلة بالفطرة وبحكم العقل، شرع من قبلنا، والشرائع السابقة، وسنن الأمم، الصابئة أو المجوس أو البراهمة أو شرائع الأنبياء آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى. يخشى عليها من الأمم الفاسدة، فالعقل فى حاجة إلى نقل، والنقل فى حاجة إلى عقل. ومهمة الشريعة الكاملة صلاحها وإكمالها، والأوجب تأديبها لأنها أخذت نصف الحق دون النصف الآخر. فهم ليسوا من أهل الضلال الصرف. ويمكن مسامحتهم على فداء أو جزية دون اعتبارهم من المدن الضالة.

٤- توقيع العقوبات، وإقامة الحدود للزجر والمنع من معصية الشريعة. إذ لا ينزجر كل إنسان خشية من الآخرة. العقوبة المادية العاجلة ضرورية إذ لا تكفى الخشية من العقوبة المعنوية الآجلة. والأفعال التى يعاقب عليها هى تلك الأفعال المخالفة للسنة، المؤدية إلى فساد المدنية مثل الزنا والسرقة والتواطؤ مع العدو. أما إضرار الشخص لنفسه فجزاؤه التأديب فحسب. وقد وضعت السنن على حد الاعتدال فى العبادات والمزاوجات والمزاجر دون تشدد أو تساهل.

٥- الاجتهاد فى المعاملات لأن الأحكام تتغير بتغير الأوقات، ولا يمكن ضبطها فى صياغة واحدة منذ البداية وحتى النهاية. ويتطلب ذلك تطوير التشريع طبقاً لتطور الزمان. ولا يجوز فرض الأحكام الجزئية أو الكلية لأن الزمان متغير. ويترك ذلك إلى أهل الشورى والعلم. وهى مهمة جماعية وليست بالضرورة وفقاً على الإمام.

٦- تنظيم المدينة فى الداخل والخارج أى التجارة الداخلية والخارجية وتسليمها وتقوية التطور. تلك مهمة السايس من حيث هو خليفة بمعرفة الحفظة أى جهاز الدولة. وهو ما استبقاه عمر بعد فتح فارس من تدوين الدواوين. مهمة الإمام إذن الاقتصاد والحرب، التجارة والدفاع، البضاعة والسلاح.

٧- سن الأخلاق والعادات مع أنها مجرد أعراف جماعية أو عادات فردية تدخل ضمن إطار الحريات الاجتماعية والحقوق الفردية. ويعتمد الإمام فى ذلك على تعريف الحكماء للفضيلة بأنها وسط بين طرفين وذلك من أجل كسر غلبة القوى النفسية وإزكاء النفس وتخليصها من أواصر البدن ومفارقتها له واستعلاؤها عليه، ثم استعمال القوى للمصالح الدنيوية، والاستفادة من الملذات لبقاء البدن واستمرار النسل، وتوظيف الشجاعة للمحافظة على المدينة(١). ويجب تجنب الإفراط فى المصالح الإنسانية، والتفريط لضررها على المدينة. والحكمة النظرية لا توسط فيها بل التوسط فى الحكمة العملية وحدها، فى الممارسات العملية وسلوك الناس

(١) ابن سينا: الإلهيات جـ٢/ ٤٥٢-٤٥٥.

دون الوقوع فى "الجريزة" أى الإنشغال بالدنيا والحرص عليها. يحقق الإمام إذن الفضائل الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة، والعدلة هى التوسط بين هذه الفضائل الثلاث فى فضيلة رابعة. فالدواعى ثلاثة: شهوانية تدفع إلى فضيلة العفة مثل لذة المنكوح والمطعوم والملبوس والراحة، وغضبية تدفع إلى فضيلة الشجاعة مثل الخوف والغضب والغم والأنفة والحقد والحسد، وتدبرية تدفع إلى فضيلة الحكمة[1]. والسعادة هى اجتماع الحكمة النظرية والعملية. والرب الإنسانى اجتماع الفضائل النظرية مع الفضائل العملية مع النبوة. تكاد تحل عبادته بعد الله. سلطانه العالم الأرضى، وخليفة الله فيه، اقتراباً من التصور الشيعى الإمامة الذى يصل إلى حد الألوهية [2] .

والداعية هو يد الإمام اليمنى. وله أيضا خصال ومهام أربع. الأولى الوعى بأحوال الناس وموالاتهم حتى يصيروا رجلاً واحداً. صاحب الشريعة هو الرأس وهم الجسد، ومثل تصرف القوى الفكرية فى القوى الحساسة، شعب واحد، وأمة واحدة، انتقالا من الإشراق إلى السياسة أو من خارج العالم إلى داخله[3]. والثانية بذل المال والنفس والأهل فى إقامة الشريعة. والثالثة سن سنة وسيرة عادلة لصالح الجمهور والنفع العام دون اعتبار لمشقة أو ضرر. خلفاؤه فى التاريخ والمستقبل وليس فقط الحاضر. ونسبة الحاضر إلى المستقبل كنسبة الآحاد إلى العشرات وعشرات الألوف إلى مئات الألوف إلى آلاف الألوف .. الخ، كالشجرة الروحانية أصلها ثابت وفرعها فى السماء. والرابعة عدم نسبة أى رأى إلى نفسه بل إلى الواسطة التى بينه وبين الله من الملائكة على عكس الحكماء الذين ينسبون الحكمة إلى أنفسهم كما هو الحال فى

---

(١) وهذا ما عبر عنه سيد قطب أيضاً فيما سماه استعلاء الإيمان.

(٢) "من اجتمعت له الحكمة الحكمة النظرية فقد سعد، من فاز بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً إنسانياً، وكاد أن تحل عبادته بعد الله تعالى. وهو سلطان العالم الأرضى وخليفة الله فيه، الإشارات جـ٢/ ٤٥٤-٤٥٥.

(٣) وهو ما يقوله المسيحيون فى الصلة بين المسيح والكنيسة.

تصور الرئيس الملهم. وخلفاء الدعاة الذين بهم يتم الدين والدنيا وإقامة الشريعة لهم أيضاً أربع خصال: عقل يعرف به القبيح، وقدرة فى الأفعال والأقوال، وأن تكون وصية كل واحد من واضع الشريعة، وأن يكون لكل جماعة رئيس. أما الفقهاء فلايحتاجون إلى رؤساء فالعقل رئيسهم(١). وقد تكون الوصية فرض وصايا على العقل وبالتالى الخضوع لسلطة أخرى غير سلطة العقل. ومن ثم تجتمع السلطتان، الدينية والسياسية كمصدر للقهر فى الفكر السياسى.

وبالرغم من وجود عناصر شيعية مما لاشك فيه أكثر من العقائد المباشرة كاتجاه عام مثل التأويل، النزعة الصوفية الاشراقية، وكموقف خاص فى الإمامة التعيين بالنص وتأليه الأئمة ولو احتمالا عن طريق الفضائل النظرية والعملية إلا أن ذلك يدخل ضمن الدراسات الاستشراقية وليس التحليل الفلسفى الخالص. وهو ما حدث فى "توفيق التطبيق"(٢). وقد يكون الهدف أبعد من ذلك وهو إثبات أن الإبداع الفلسفى شيعى الاتجاه كما هو الحال فى الحكم على كل الفلاسفة المسلمين إما بإرجاعهم إلى الطائفة والملة، شيعى، سنى أو إلى العرق والقوم، عربى، تركى، فارسى، وهو ما استمر حتى العصر الحاضر. والعنوان غريب يدل على التطابق بين ابن سينا والشيعة. وقد يدل على علم

---

(١) الرسائل جـ٣/٤/ ١٣٤-١٣٧.

(٢) على بن فضل الجيلانى: توفيق التطبيق، فى اثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنا عشرية، تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد مصطفى حلمى، عيسى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٤. ويضم مقدمة للمؤلف (ص ٣- ٦) ثم مقالتين: الأولى فى وجوب الواهب وتوحيده وعينيته وصفاته الحقيقية (٩- ١٠)، والثانية فى أن كلام الشيخ موافقا لمذهب الإمامية (١٣- ٥٠)، ثم الحديث عن الإمامة والعصمة والنفس واليقين والنبوة وذكر الاستشهادات والمناسبات من كلام الشيخ الرئيس (٥٣- ٥٨) ثم ذكر كلام الشيخ الرئيس وتطبيقه موافقا لمذهب أهل الحق واليقين على وجه التوضيح والتبيين (٦١- ٩٧). ويستعمل المؤلف بعض الكتب الأخرى غير الشفاء مثل جوابه على مسائل أبى الحسن العامرى (ص ٥٥)، والرسالة العرشية (ص ٥٦). ويحتوى على تعليقات كثيرة للناشر أقرب إلى تحصيل الحاصل، مجرد تجميع مادة لتكبير حجم الكتاب ولا شأن لها بالموضوع، مجرد فرصة للتأليف لكتاب نفسه صغير الحجم. ويكرر الناشر نفسه فى بعض الأفكار باسلوب انشائى من أجل بيان إمكانياته الفلسفية وأنه من مدرسة مصطفى عبد الرازق.

الميزان، تطابق الحكمة والشريعة كما هو الحال عن إخوان الصفا وكل الفلاسفة دون تمييز بين سني وشيعي. والشيعة حركة معارضة سياسية تحولت إلى ثقافة شعبية ضد السلطة القائمة التى تمثلت ثقافة الطبقة الراقية، الطبقة الحاكمة(١). المقالة الأولى فى العقائد. ومعظم الكتاب فى الوجود فى الأذهان والوجود فى الأعيان، وأن واجب الوجود هو الحقيقة، والدليل الأنطولوجي، ومقالة صغيرة ليس بها من عقائد الإمامية شئ(٢).

والحقيقة أنه لا يمكن أخذ جزء من المقالة العاشرة للشفاء وهى أصغر المقالات فى النبوات كدليل على أن ابن سينا شيعيا من الإمامية الاثنى عشرية(٣). وماذا عن المقالات التسع الأخرى؟ لوكان إماميا لكان له نسق فلسفي آخر غير المشائية. والحديث عن النفس والعقل وإدراك ما يقولونه ولا تقبله نفسه يوحى بأنه يستمد مصادره لصالح التنظير العقلى المباشر وبنية العقل الطبيعى الصريح. ومعظم الاستشهادات فى موضوعات الإمامة والعصمة والنفس واليقين والنبوة تمت على نحو انتقائى من"الشفاء" ومن "الرسالة العرشية" مع استبعاد العناصر العقلية الخالصة. والقول بالعناية واللطف ليس بالضرورة شيعيا من ابن سينا بل هو ميراث عام فى الفكر الفلسفى الكلامى والفلسفى والأصولى والصوفى. وإذا كان هناك تشابه بين موقف ابن سينا والشيعة فانه راجع إلى وحدة المصدر وهو الموروث الاسلامى وليس لأثر أحدها على الآخر. كما يتم تأويل كلام ابن سينا بحديث يكون دائما ملائما لمذهب الإمامية الاثنى عشرية وأنحداره من أسرة شيعية. فقد أجاب أبوه داعى المصريين وسمع منهم ابن سينا فى طفولته. وهو لا يعنى بالضرورة أن كل نسقه شيعى الاتجاه وأنه كان من أكابر الشيعة الإمامية الاثنى عشرية.

---

(١) وقد كان هذا هو الهدف من تأسيس الأزهر فى البداية الذى مازال يجمع بين ثقافة الطبقة وثقافة الشعب، ثقافة السلطة والثقافة الجماهيرية .

(٢) ومن ثم يكون أقرب إلى فيورباخ.

(٣) مسائل الإمامة والخلافة والعصمة أو مسائل النفس وخواص القوة القدسية والنبوة وضرورة وجود النبى وأوصاف المتكلمين والعارفين وأصحاب النفوس القدسية والمعاد وترتيب المدينة وسياسة الدولة وشئون المجتمع، كل ذلك فى الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات الشفاء.

والحقيقة أن المؤلف من علماء القرن الحادى عشر أى من المتأخرين يريد إرجاع الحكمة إلى الكلام باعتباره العلم المستمر بعد نهاية الفلسفة بموت ابن سينا فى العالم السنى وبصدر الدين الشيرازى فى العالم الشيعى وتحويلها إلى فرع من فروع علم الكلام. فابن سينا شيعى، يتم تحويله من حكيم إلى أحد رؤساء الفرق الكلامية واستمرار المشكلة إلى هذا القرن المتأخر. وقد يكون السبب استمرار تكفير الفلسفة والفلاسفة وإخراجهم من دائرة المركز، أهل السنة. وقد يكون دفاعا مبطنا عن ابن سينا لاخراجه عن حكم الغزالى بتكفير الفلاسفة وإثبات أنه ليس زيديا ولا سنيا ولا كافرا بل موحدا مؤمنا إماميا. وقد يكون الحكم على ابن سينا على هذا النحو هو تبادل علوم الحكمة فى مرحلة الموسوعات (ابن سينا) بعد مرحلة الأشخاص (الكندى والفارابى).

٢- **الملك والسلطان.** وهما تعبيران متداخلان، ولفظان قرآنيان. الملك هو الملك النبى مثل داوود وسليمان، والسلطان هو الملك الذى يجد شرعيته فى الدين. فى الملك النبى الأولوية للنبوة على الملك، فالنبوة بلا ملك، مثال بلا واقع، دين بلا دولة، عقيدة بلا شريعة. وفى السلطان الأولوية للملك على النبوة، فالملك بلا نبوة سلطة جائرة، واقع بلا مثال، شريعة بلا عقيدة.

أ- **الملك النبى.** والملك عند الاخوان هو صاحب السلطة التنفيذية. يعمل لدى الإمام خليفة النبى. مهمته أخذ البيعة، وترتيب الخاص والعام، وجباية الخراج والعشر والجزية، وتفريق الأرزاق على الجند والحاشية، وحفظ الثغور، وتحصين البيضة، وقبول الصلح والمهادنة، وإعطاء الهدايا لتأليف القلوب.

ودور النبى الوحى والدعوة، والتدوين والكتاب، وإجراء السنة الشريفة. فالأنبياء أطباء النفوس، فهى أدوار ثلاثة. الأول استقبال الوحى من الملائكة وهو البعد الرأسى فى النبوة، وتدوين الكتاب المنزل بالألفاظ الوجيزة، وكأن النبى هو الذى يكتب الحرف، وتبيين القراءة بالصوت والفصاحة، وإيضاح المعانى وبلوغ التأويل، ووضع السنن المركبة، ومداواة النفوس المريضة من المذاهب الفاسدة والآراء السخيفة والعادات

الرديئة والأفعال القبيحة، ونقلها من العادات والآراء، ومحوها من الضمائر بذكر عيوبها ومداواتها من الأسقام إلى العادات بالحماية لها من العودة إليها، واشفائها بالرأى الرصين والعادات الجميلة والأعمال الزكية والأخلاق الحميدة بالمدح والترغيب فى الثواب ليوم المعاد. والثانى سياسة النفوس الشريرة عن قصد سبيل الرشاد وردها فى سلوكها فى وعور الطريق البغى بالتمادى، وسياسة النفوس الساهية والأرواح اللاهية من طول الرقاد ونسيانها ذكر المعاد بالتذكار لها يوم المعاد نذيرا للناس. ثالثا إجراء السنة فى الشريعة وإيضاح المنهاج فى الملة، وتبيين الحلال والحرام، وتفصيل الحدود والأحكام فى أمور الدين، والترهيب فيها وذم الراغبين إليها، وتفصيل أحكام الخاص والعام وما بينهما من سائر الطبقات [1]. والسؤال هو: هل التدوين من خصائص النبى وكذلك التفسير أم من الأجيال اللاحقة، التدوين بالألفاظ الوجيزة وكأن الألفاظ من اختياره وأنه حر التصرف فى انتقائها؟ وخصال النبوة خطاب إنشائى عام فى حين أن خصال الملك خطاب تحليلى دقيق.

وخصال الملك هى خصال الإمام. فهل يجمع الإمام بين النبوة والملك، بين السلطتين الدينية والسياسة فى حين أن النبى يمثل السلطة الدينية وحدها؟ ومن ثم تكون الإمامة فى السياسة أقوى من النبوة. ولما كان الدين والسياسة صنوين، حاجة الدين إلى سياسة وحاجة السياسة إلى دين، كانت الإمامة أقوى من النبوة على الاطلاق. وهو نسق لا خلاف عليه فى التوراه والإنجيل والقرآن وصحف الأنبياء. وهو أيضا نسق عقلى عام، الجمع بين النبوة والملك، بين الدين والدولة، الاستشهاد بالقول المأثور لأرذشير ملك الفرس فى وصيته، أن الملك والدين إخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلا بالآخر، وذلك أن الدين أس الملك، والملك حارس. فما لا أساس له مهدوم، وما لاحافظ له ضائع. لابد للملك من أس، ولابد للدين من حارس.[2] وقد تجتمع النبوة والملك فى شخص واحد مثل

---

(١) الرسائل جـ٤/١/٤٩٤- ٤٩٦.

(٢) وقد حاول بعض العلماء والحكام التفريق بينهما مثل على عبد الرازق، وخالد محمد خالد الأول قبل أن يتحول سعوديا فى الدين والسياسة. وكل العلمانيين والضباط الأحرار فى صراعهم مع =

داود وسليمان ويوسف ومحمد، وقد يختلفان مثل المسيح إيثارا لملكوت السموات على ملكوت الأرض، وإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله.

ويظهر من القصص الرمزى أن الملك هو النبى كما قال داود وسليمان. الدين دولة، والدولة دين. والتوحيد بين النبوة والملك ليس حرصا على الدنيا بل حرصا على الدين. فالملك عارض لأسباب عديدة. فلوكان الملك فى غير أمته لردهم عند دينهم أو عذبهم كما فعل فرعون مع بنى إسرائيل. وقد قال أردشير أن الملك والدين توأمان. والناس بطبائعهم لا يرغبون إلا فى دين الملوك، ولا يرهبون إلا منهم. والناس على دين ملوكهم كما لاحظ ابن خلدون فيما بعد. والسؤال هو إذا كان الملك عارضا فكيف يمكن تأسيس الدولة وتحقيق الدين كنظام شرعى للعالم؟ السلطة تنشأ فى المجتمع أولا أى الدولة ثم تبحث بعد ذلك عن شرعية بالدين أولا وبالمذاهب السياسة ثانياً. وإذا كان فى طبيعة الناس الرغبة فى دين الملوك كيف يمكن إذن تفسير ثورة الأنبياء على دين الملوك مثل ثورة موسى ضد فرعون، وعيس على اليهودية، ومحمد على دين قومه، وإبراهيم على قومه عبدة الأصنام؟ بل إن تاريخ الأنبياء هو تاريخ الثورات على ديانات الملوك.

وأحيانا ينشأ التعارض بين أخلاق الملوك وأفعال النبوة لأن الملك أمر دينى، والنبوة أمر ضرورى. فالدنيا والآخرة ضدان. وأكثر الملوك راغبون فى الدنيا حريصون عليها وتاركون الآخرة وناسون لها. والأنبياء زاهدون فى **الدنيا راغبون** فى :لاخرة، يأمرون بها ويحنون إليها[1].

ويعطى الاخوان تأويلا لحكاية الملكين ببابل هاروت وماروت على أن ملكا من ملوك الفرس عليه نعمة ظاهرة، منغمسا فى الدنيا ووزيره عاقل طبقا لثنائية الخير والشر.ثم مرض الملك وعز الطبيب والدواء. ويكثر الخروج على الملك والرغبة فى الانقضاض عليه إذا علم الناس مرضه مما يدل على جو القلق السياسى. وخاف الوزير

= الاخوان المسلمين. لا دين فى السياسة ولا سياسة فى الدين.

(١) السابق جـ ٤/١/٤٩٦- ٤٩٧.

من السؤال فى حين كان الملك يتوقع السؤال كما هو الحال فى أسباب النزول.

والشيخ البعيد له اثنا عشر تلميذا مثل حوارى المسيح. أرسل رسولين إلى الملك لتعليمه العلم الرياضى والعلم الالهى، العلم الالهى ملك والعلم الرياضى وزير. ولم تنجح وصايا الشيخ. وقد حاول الرسولان الجمع بين السعادتين. الدنيا والآخرة، واستحال ذلك. وفرض الواقع نفسه، اختيار أحد النقيضين، وهو أقرب إلى النموذج المسيحى منه إلى النموذج الأسلامى.

وتغير الملك بسبب حلم الشيخ الذى أتاه ونبهه إلى زوال سلطان الأرض. طار الشيخ وسار فى الهواء. وأدرك الملك الانتقال من الضد إلى الضد، أنه مملوك وليس مالكا، جاهلا وليس عالما، حيوانا وليس انسانا. فالحكاية لها خطان متعارضان. انقلب الرسولان من الآخرة إلى الدنيا بالرغم من وصية الشيخ، وانقلب الملك من الدنيا إلى الآخرة، أشبه بتكافؤ الأدلة والشك، وضرورة وجود مقياس للاختيار بين المصيرين، قوة الدعوة إلى الآخرة للملك، وقوة الدعوة إلى الدنيا للرسولين. تشبه دعوة الملك دعوة الغنى من المسيح "اترك ما فى يدك واتبعنى"(١).

وتظهر فى القصة الرمزية بعض مظاهر الحكم والدولة مثل دور الشائعات وأهميتها بالنسبة للسلطان. ومازال الأدب الشعبى أداة التعبير عن السياسي، من ذهب للانتقام فاكتوى بنار الحب(٢). وقد تجلى ذلك كله فى رسالة الحيوان كقصة رمزية فى الأدب السياسى. وتبدو القصة كأنها تدعو إلى الثورة على سلطان الأرض مثل الصوفية وزعزعة خوف الناس وخضوعهم له. يبدو الجو السياسى للقصة، الثورة ضد الأمم الطاغية والأحزاب الباغية التى تكذب الأنبياء، وربما كان القصد الأمويين. وعلى هذا النحو ترتبط السياسة بالتاريخ، نشأة الدولة وسقوطها وكما تشهد على ذلك البروج والكواكب.

---

(١) الرسائل جـ٤/٣١٧- ٣١٨/ ٣٢٢/٣٧٠- ٣٧٤.

(٢) وذلك مثل"دعاء الكروان" لطه حسين.

وتعليم الملوك العلم الرياضى والعلم الإلهى دون ذكر للعلوم الطبيعية أو العلوم الناموسية يجعل الرياضة مقدمة للإلهيات. كما تدل على عدم انفصال السياسة عن الأخلاق. مازال الملك هو الأساس. به قيام الدولة وسقوطها. وتتدخل أحلامه فى إدارة الدولة وقراراتها السياسية مثل فرعون ويوسف. فقد أخرج الملك عن السجن كما فعل بولس فى الإنجيل عن طريق حلم الملك وخوفه(١). ويستلهم الاخوان المادة القصصية من التوراه والانجيل والقرآن والأدب الفارسى.

وعند مسكويه القائم بحفظ السنة وغيرها من وظائف الشرع الإمام وصناعته الملك. فالإمام يحكم ولا يفتى ويؤول فحسب. ويعتمد على نفس القول الشهير لأردشير ملك فارس وحكيمها: الدين والملك أخوان توأمان، لا يتم أحدهما إلا بالآخر. الدين أس والملك حارس. وكل ما لا أس له مهدوم، وكل ما لاحارس له ضائع. وانتهى زمان الحاجة الإلهية بانتهاء النبوة فوجب تدبير الملك بالإمام الحق والملك العدل(٢). وظيفة الملك حراسة الدين وإلا كان متغلبا متسلطا(٣). وحراسة الدين شئ والثيوقراطية شئ آخر. الدين لا يحكم بل يشرع، والحاكم هو السلطة التنفيذية التى تقوم بالمحافظة على حسن التطبيق(٤).

ونسبة الملك إلى الرعية نسبة الأب إلى الأولاد والله إلى العالم. الرعية بالنسبة لبعضها البعض علاقة قوى وتساوى، وبالنسبة للملك علاقة رياسة. **الأولى أفقية** والثانية رأسية. وهى فقرة صغيرة ولكنها هادفة، منخفضة بين المحبة والصداقة مثل حراسة الخليفة للدين، وكاختفاء فقرة الملوك القدوة داخل الأخلاق. تقوم السياسة هنا على أخلاق الواجب فى الأسلوب وربما على أخلاق الطبيعة فى التحليل(٥). وتقوم الأخلاق السياسية

(١) الرسائل جـ٤/١١/٤٥٧- ٤٦٠ جـ٤/١١/٣١٥- ٣٢٧/ ٣٧٧- ٣٨٠.

(٢) الإمام العادل مسكويه: تهذيب الأخلاق ص٩٧.

(٣) وهو نفس الموقف الذى يتوحد فيه الدين بالسياسة مثل هيجل فى الفلسفة الغربية.

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق جـ١٢١- ١٢٣.

(٥) وبلغة الفلسفة الغربية المعاصرة الجمع بين كانط وبرجسون.

أحيانا على الأخلاق النفسية التربوية من أجل تأسيس المجتمع الأبوى فى صلة النفس بالبدن، والملك بالرعية، والأدب بالأسرة، والله بالعالم. وكما بدا ذلك فى النقاط السياسية التطبيقية الأخيرة فى آخر "تهذيب الأخلاق". الأخلاق السياسية هى أخلاق وجوب، ما ينبغى على الحاكم. رئيس المدينة هو المؤدب للناس كما أن العقل مؤدب لقوى النفس. هو المعلم والملهم والقائد والإمام والرئيس والنبى والزعيم إلى الأبد. وتتم تربية النفس علميا بالفكر وعمليا بالصناعات. فالملك هو الحكيم الأول والصانع الأول(١).

كما تدخل الصداقات والرياسات فى الخيرات فى مقولة الاضافة. فلا رئيس بلا مرؤوس، ولا صديق بلا صديق. الرياسة ضد الغاية فى ذاتها بل غايتها عملية، فى التدبير والادارة والحكم.

والسلطان له أيضا تضييقات أكثر من العامة لأنه قدوة وحفاظا على الصحة مثل تعامله مع الأضداد والحساد، وحاجته إلى المؤن فى الاصلاح، ولومه باستمرار واستبطاؤه، واستزادة الأهل والأصدقاء منه، وتحريم ذلك على أهله وحريمه وخاصته، وحصاره بين الفقراء والأغنياء.

وللملوك هموم. يظن الرائى لهم أنهم مسرورون وهم مهمومون. يسأمون الالتذاذ بالملوك بعد أن يصبحوا ملوكا. فالملك نقيض الحكمة التى لا سأم فيها. والملك اغتراب عن الدنيا وتعفف منها. فالملوك هم أشد الناس فقرا لكثرة حاجتهم بالرغم مما يبدو عليهم من ثروات. وهم من الناس وليسوا غرباء عنهم، من الداخل وليسوا من الخارج. وهم فى نفس الوقت من أشقى الناس فى الدنيا والآخرة. يزهد الملك فيما عنده بينما يرغبه الآخرون. يحسده القليل، ويسخط منه الكثير. ويسأم الرخاء(٢).

ويمكن نقد الملوك فى رغبتهم اقتناء الجواهر النفيسة وجزع نفوسهم لفقدانهما. واختلاف الجزع حسب الطبقات. جزع الملوك أشد من جزع أواسط الناس والتجار. إذا

---

(١) وهذا هو الجمع بين Homo Faber و Homo Spiens

(٢) السابق ص ١٢١- ١٢٣/ ١٤٩- ١٥١/ ١٤٨- ١٤٩.

احتاجها الملوك لا يستطيعون بيعها لأن ذلك فضيحة، ولا يستطيع أحد شراءها. والقادر يخشى الملك. كما يمكن نقد تجارة الجواهر النفيسة والاستحواذ عليها من الملوك وأواسط الناس. إذ يطلبها من هو أعلى منه. ولا يستطيع منعها وإلا تم اضطهاده. ولو سمح بها لعجز عن فقدها. ولا يجب الاحتفاظ بها لأنها معرضة للسرقة فى حالة الاستعمال أو تبقى فى الخزائن فلا ينتفع بها[١].

ويعتمد مسكويه فى تحليله على مصادر داخلية صرفة واقتداء بالصحابة الأوائل[٢]. كما يعتمد على بعض الروايات والأخبار وليس بالضرورة على الأحاديث الصحيحة. الألفاظ موروثة مثل الإمامة والخلافة والنبوة والعدل والجور. والسؤال هو: كيف تأخذ هذه الألفاظ دلالاتها المدنية فى عصر الثورة على الملوك وتنصيب الأئمة والدعوة إلى الخلافة، وتأله الحكام والرؤساء، لا فرق بين ملكيين وجمهوريين؟

ب- سلطان العصر ويصور التوحيدى أحوال العصر. وهو الوحيد من بين الفلاسفة الذى يخرج من أحكام الحكمة النظرية المجردة، بنت العقل الخالص إلى الواقع الاجتماعى بكل أزماته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وممارساته الأخلاقية. فكل فكر هو رد فعل على ظروف العصر. فالتأليف ليس كتابا مقررا كما هو حادث فى هذا العصر بل تعبيرا عن أزمة مجتمع، وبؤس مؤلف، وحياة مفكر، ووجود كاتب.

وآفة العصر الحسد والفساد. فالمجتمع مجموعة من الطرارين أى النشالين وقطاع الطرق والخائفين المستلقين الذين يضربون على القفا والذين يكفرون بعضهم بعضا فى الميادين العامة وفى أجهزة الأعلام بلغة هذا العصر والدس على الآخرين لإفساح المجال للنفس. وتنحسر الأمة فى الطبقة، والولاء للجماعة هو ولاء للطبقة. فالإنسان ابن طبقته. كما تتلخص أزمة العصر فى انتشار الفحشاء وفساد العلماء وانتشار الجهل، وظهور البغى، وفساد الدين، وسطحية الناس وفقدان الصديق. زادت الإباحية، وأصبح ذكر الله

(١) السابق ص ٦١- ٦٢/ ٦٤/ ٦٧/ ١٦٤- ١٦٦/ ١٨١.

(٢) مثل أبى بكر الصديق.

لغوا على الألسنة، وظهور القلب من الفكر، وكدر الوقت، وعكر الأمر، وقذر الحال، وتكرار القول، ونكران الفعل، وخوار البناء، وقبح الوجه، وغلبة الغفلة.

والقضية هى كيف يستطيع السلطان أن يحكم فى هذا العصر فى هذا الزمن الردئ؟ إن عقل السلطان أكبر، وحلمه وصبره أعظم رواية عن أبى سليمان. وهى خصال لا تقوى عليها العامة، بالرغم من أنها أقرب من الحكمة السياسية إلى الأخلاق. والعامة تحت قدرته تأتمر بأمره، وتطيع أمره. العلاقة بين السلطان ورعيته علاقة إلهية كما هو الحال عند الشيعة. الملك رب الأسرة. وهو نوع من السماح للشريعة للتسلط باسم كبير العائلة. وهو نظام كونى تتطابق فيه الشريعة مع الطبيعة الأخرى بين سنة وشيعة، بين سلطة قائمة ومعارضة قادمة. السلطان فى تدبير الرعية، رواية عن القومسى كالشمس فى تفصيل الأزمان، والحبة كالرياح فى التلقيح[1]. والعلماء من الجميع كالنبات والحيوان، والعوام فى نقل الأمور كالأرض فى محل الأنام، وما يكون من منافع الإنسان. الملك اله بشرى، ونور كونى.

والرعية وديعة من الله عند السلطان، يرعاها ويستثمرها، ويدبر أمورها، ويبحث عن أسباب شكواها. فلا شكوى بدون سبب يوفرها لها العمل أو الإعانة من بيت المال مع ملاطفة المعترض واستئناسه. ومع ذلك يعطى أبو سليمان الحق للرعية فى مراجعة السلطان فى حين أن البطانة تريد عقاب الخارجين عليه والمناوئين له بالقتل والسجن والتعذيب. ويستحيل ترك خدمة السلطان إلا بدين متين ورغبة شديدة فى الآخرة. وقطام صعب من الدنيا، ولسان يلغ بالحلو والحامض. والسلطان ضرورة للفكر والأدب وليس فقط للسياسة والرياسة، مدحا له وتقربا إليه، وشحاذة من الدنيا. فهو المفكر الأول والمناظر الأول والمحاجج الأول. والسؤال هو: هل السلطان يسوس الناس وهو المطيع

(١) أبو حيان التوحيدى: الإمتاع والمؤانسة جـ٢/١– ٢/ ١٩٥– ١٩٦ جـ٢ /١٥٣– ١٥٤/١٦١– ١٦٢ الاشارات الإلهية ص ١٤٦/١٤٨/٢١٠/٢١٥. ويمكن أن يكون نقد العصر موضوع رسالة فى الجبهة الثالثة من مشروع "التراث والتجديد". لامورروث ولا وافد عند أبى حيان فى مجموع أعماله خاصة فى "الإشارات الإلهية".

لله كالقطيع؟ وماذا لو عصى الناس السلطان؟

واغتياب العامة للسلطان طبيعى إذا ما غابت حرية التعبير. فهل رد الفعل هو التنكيل بالعامة كما تقضى بذلك بطانة السلطان وخدمه أم أن هذا واجب العامة والخاصة فى النقد والنصح؟ إن رغبة السلطان كالعادة هى أن يعكف الناس على شئونهم دون التعرض له وللأوضاع العامة وهو ما يستحيل نظريا نظرا لضرورة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وعمليا نظرا لأن النقد والضيق وحرية التعبير طبيعى فى البشر(١).

ويتم مدح السلطان منفذ الشرع، ومد اليد إليه بالسؤال لقبض الثمن. ويصل تملق السلطان إلى حد وصفه كاله. ويتم المدح باسم الله. وقد بدأ هذا التقليد حتى عند الكندى فى رسائله إلى المعتصم بالله الرحمن الرحيم وكأننا نحمد الله. ويبلغ مدح السلطان إلى حد تبعية كل شئ له. فعلى أقداره يتم تعريف كل شئ وكأنه شريك لله(٢). يصل إلى حد التذلل والهوان فى طلب الحاجة(٣). وأحوال الزمن الردئ ليس له إلا السلطان. فهل تجوز الشكاية لمن كانوا السبب فى الخراب؟ وهل يجوز أن يكون الجلاد والحكم والقاضى والقاتل واحد؟(٤)

وإذا كان التملق سلوكا فانه يتوجه لله وللسلطان والوزير ولأى رئيس. ولافرق بين الراعى لله والسائل للسلطان والساعى للوزير. وبقدر اتساع الأمل عند المداحين بقدر مايجدون القدر للممدوحين على الجفاء، وعدم العطاء بكثرة الانشغال. والحقيقة أن شكوى

---

(١) أبو حيان: الإمتاع جـ١/١٤ جـ٢/١٩٨- ١٨٩/١٩٩ جـ٣/٨٥- ٩٠. المقابسات ص ١١٧.

(٢) اشترى جارية كانت فى النحاسين وكانت حسناء جميلة .. اكرهك كما أنت وجردوا السكاكين على الجارية فى الدار يطالبونها بالمال فانشقت مرارتها ودفنت فى يومها. وصورة أخرى: وأعتقها بحضرة القاضى عند مسجد، الإمتاع جـ ٣/١٦/- ١٦٢.

(٣) وطبقا للمثل الشعبى"إن كان لك عند الكلب حاجة قول له يا سيد" وبالفصحى "اسجد لقرد السوء فى زمانه" الإمتاع جـ ٣/ ٢١٥. ويمكن إجراء عدة رسائل علمية من أقسام الاجتماع عن العيارين والقوادين والشطار، وصورة الجوارى، الأدبيات الحاضرات البديهة العاشقات والشهيدات. الإمتاع جـ ٣/ ٢١١/ ٤٢٣- ٤٢٤.

(٤)أبو حيان: رسالة فى شكوى البؤس ورجاء المعونة، الإمتاع جـ ٣/٢٢٥- ٢٣٠.

الزمان ليست لله أو للسلطان أو للوزير بل هي من ضعف النفس في حين أن التراث القديم ينعى المداحين ﴿قتل الخراصون﴾ مما دفع بأبي موسى المردار من شيوخ المعتزلة إلى تكفير كل من جالس السلطان كرد فعل على من حرم نقد بغلة السلطان. ويظل الأفغاني في حياتنا المعاصرة حدثا عندما يجعل السلاطين أحد أسباب انهيار الأمة.

ويستعمل الدين غطاء للسؤال. فلا فرق بين الدعاء كبنية نفسية وذهنية وإرادية، والطلب بناء على إرادة المانح وليس تحقيق المطلوب بالجهد الإنساني[١]. بل يبلغ الحد بالسؤال إلى طلب التوسط لدى الوزير أو عرض خدمات السائل على المسئول، والمادح على الممدوح. وهو ما يعارض تقاليد القدماء في أن تجوع الحرة ولا تأكل بثديها، وفي اعتبار ذلك شركا. وقد تكون القدرية هنا أفضل ﴿قل لن يصيبنا إلا ماكتبه الله لنا﴾. ويكون موقف الصوفية أفضل في ترك الدنيا بمن فيها على من فيها لمن فيها، وكذلك موقف بعض الفقهاء في رفض خلع السلطان وألقاب مفتى الديار، وشيخ المشايخ وإمام الأئمة[٢]. ويصل الذل في الطلب إلى حد أن يكون الطالب حامل رسالة أو بعض المال للتجارة[٣].

فإذا كانت العامة مع بعض الخاصة من فقهاء البلاط متملقة للسلطان فان البعض الآخر يعرف زوال الملك ويتوكل على الله. وإذا انشغلت العامة بأمور الدنيا، رخاء العيش وطيب الحياة، وسعة المال، ودر النافع، وأموال السوق، وتضاعف الربح، فان الخاصة العارفة بالله مولعة بحديث الأمراء والعظماء لتقف على تصاريف قدرة الله فيهم وجريان أحكامه عليهم ونفوذ مشيئته في محابهم ومكارههم فسينفذون الأحكام ويعلمون أن كل ملك زائل، وأن هناك فرقا بين الظاهر والباطن. وهم الصوفية الذين يتركون الدنيا بمن فيها على من فيها، راضين بماهم فيه من سكينة واطمئنان ونعمة ورضا. ومنهم من يستعمل

---

(١) وأيضا عند ديكارت معلم الأميرات في الفلسفة الغربية، وموزار في بلاط الأمراء.

(٢) وذلك مثل ابن تيمية والعز بن عبد السلام.

(٣) ويتضح مدح السلطان وتملقه في آخر رسالتين في آخر الجزء الثالث من "الإمتاع والمؤانسة" جـ ٣/ ٢٠٧- ٢٣٠. وأبو حيان له السبق في هذا التقليد عند الحكماء في مدح السلاطين قبل العصر التركي.

أساليب التورية والكناية كى يتجنبوا اضطهاد السلطان[1].

ويتجه التوحيدى نحو إخوان الصفا في تصوره للناموس الإلهى ووضعه بين الخلق نقلا عن ابن مقداد من أن الناموس الالهى يتوجه به إفاضته الخير، وترتيب السياسة، ويورث سكون البال، ويحسم جواد الشر، ويوطد دعائم السنين، ويبعث على تشريف النفوس وتزيين الأخلاق، ويقرب إلى طريق السعادة، ويمهد لأسباب الحكمة ويشوق، الأوراح إلى طلب الحق، ويقدم دواعى العدل والرحمة والانصاف[2].

ومع ذلك ظل العبيد بعد الإسلام بمدة طويلة حتى القرن الرابع، عصر التوحيدى بل وحتى العصر التركى. وانتهى رق الأفراد فى العالم الإسلامى، واستمر فى العالم الجديد حتى الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب. ثم تحول من رق الأفراد إلى رق الشعوب. وقد استغرق تحرير رق الأفراد عشرات القرون فى حين تحررت الشعوب فى مدى نصف قرن[3].

ويتعرض أبو حيان على لسان الفليسوف لبعض الموضوعات الاقتصادية مثل الغنى والفقر. وهو ما تعرض له أيضا علم الكلام ضمن موضوعات العدل ويعطيه المعنى الصوفى. الغنى والفقر فى النفس وليس فى الوضع الاجتماعى والمستوى الاقتصادى، فى الداخل وليس فى الخارج. وتساعد فى ذلك ثنائية الجوهر والعرض. الغنى ماليا غنى بالعرض فقير بالجوهر. والفقير ماليا غنى بالجوهر فقير بالعرض. وقد يكون الغنى والفقر فى الأخلاق. فالغنى هو القادر على التمسك بالأخلاق والامتناع عن الشهوات. والفقير هو المنكب عن الشهوات، العاجز عن السيطرة على الأهواء والانفعالات. وقد يكون الغنى والفقر فى السلوك الفاضل، فى الصدق والغش أى فى العاجلة. فالغنى غشا فقير صدقا. والفقير غشا غنى صدقا. وقد يكون الغنى والفقر فى

---

(١) الإمتاع والمؤنسة جـ ٣/ ٩٥- ٩٩، الصداقة ص ٨٧.

(٢) أبو حيان: المقابسات ص ١٤٢- ١٤٣.

(٣) الإمتاع والمؤنسة جـ٢/ ٩١- ٢٠١/٩٢.

علاقة الدنيا بالآخرة. فالغنى فى الدنيا فقير فى الآخرة والفقير فى الدنيا غنى فى الآخرة. هذا مع الاعتراف بأن الغنى عز والحاجة ذل، والخروج من المستوى النفسى الأخلاقى الدينى إلى المستوى الاجتماعى الاقتصادى.

كما يتعرض لبعض موضوعات التوافق الاجتماعى ووحدة الأمة فيما يتعلق بأهل الذمة والسلام عليهم مبادرة أوردا كما يتم التعرض لبعض الموضوعات العسكرية مثل الحرب والحزم والتيقظ وقلة الاستهانة بالخصم. فالعساكر لاتساس بالثوانى والحروب لاتدبر بالاعتزاز. ومن آفات العصر تحول الحرب من الفتح والجهاد إلى القتل والغزو والنهب.

وصعوبة أبي حيان قراءة النفس فى مرآة الآخر حين يعرض نماذج من الحوارات الفلسفية تعبر عن آراء الآخرين فى الظاهر وعن حواره مع نفسه فى الباطن. وأبو سليمان هو الشخصية المحورية الأولى. وعلى لسانه يضع أبو حيان كثيرا من آرائه أو يتبنى آراءه. وقد كان الحوار الفلسفى بين الأدباء ثقافة شعبية فى مجتمع حضارى. وكثير منها حكايات ونوادر، كلمات جيدة، ومأثورات أدبية، ومواقف طريفة. وكلها إنشائيات تقل أو تكثر. ويستعمل بعض العبارات القرآنية الحرة مثل "وانقلبت إلى أهلى مسروراً"(١).

٣- **النبوة والتشريع.** وتبلغ قمة الفكر السياسى فى النبوة والتشريع. فالشريعة هى حلقة الاتصال بين الله والعالم، بين الوحى والواقع، بين النبوة والمجتمع. والتشريع ليس فقط للمجتمع بل أيضا للكون كما هو الحال فى الناموس الربانى عند الاخوان. ثم يأتى النقيض فى إبطال النبوات عند الرازى وإثبات القانون الطبيعى للبشر. ثم يأتى الجمع بين الدعوى ونقيضها فى التشريع الاجتماعى للأسرة والمجتمع عند ابن سينا فى جدل ثلاثى تاريخى وبنيوى فى آن واحد.

أ- **الناموس الربانى.** وضمن البحث عن ماهية الايمان وخصال المؤمنين مثل ماهية التوكل وماهية الأخلاص، وماهية الصبر، وماهية القضاء والقدر، وماهية الخوف

---

(١) أبو حيان: المقابسات ص ١٤٢- ١٤٣.

والرجاء، وماهية الزهد، وماهية النفس، هدف الاخوان أيضا ماهية الناموس وشرائط النبوة وخصالهم ومذاهب الربانيين والإلهيين[1]ووضع الناموس والنبوة والربانيين والالهيين معا يجعل القانون مع النبوة، والربانيين والإلهيين مع الأنبياء. ويتأسس الناموس فى الضرورة الكونية وليس فقط فى الوضعية الاجتماعية والمصالح العامة[2]. الشريعة الإلهية جبلة روحانية تبدو فى النفس الجزئية فى الجسد البشرى بقوة عقلية تفيض عليها من النفس الكلية باذن الله فى دور من الأدوار والقرانات لتجذب النفوس الجزئية لتخليصها من الأجساد. وهى فى أعلى المنازل وأسنى الدرجات فى الآخرة وأكثر ثوابا فى التشبه بأفعال الملائكة والقرب من الله ورضاه فى العلم والعمل والصناعة والتدبر والرياسة.

وللشريعة ظاهر وباطن، الظاهر فى الألفاظ المقررة المسموعة فى الدنيا. والباطن التأويلات الخفية والمعانى المفهومة المعقولة للآخرة. إما المتفلسفون الذين يعارضون الشريعة فهم الجهال بظاهر الشريعة، العمى عن معرفة أسرارها. توانوا فى استعمال السنة، وعابوا موضوعاتها، وأنفوا من الدخول فى أحكامها، واستكبروا عن الانقياد لحدودها. لذلك سمتهم الشريفة شياطين الإنس والجن، يوصى بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا[3].

ومن ثم تتحول الشريعة إلى عالم روحانى غايته الآخرة وليس الدنيا، السماء وليس الأرض كما هو الحال فى التأويلات الباطنية وكأن التأويل للآخرة فقط وليس للدنيا دفاعا عن مصالح الناس. ولماذا يكون فهم الأسرار بتوفيق من الله ويتم الوقوع فى الدور ولا يكون بالفعل والمصلحة؟ كما تتم معرفة السرقة والسارق والمسروق بالسحر والعزائم والعين وليس بتحليل العلل[4].

---

(١) "ماهية الناموس وشرائط النبوة وكمية خصالهم ومذاهب الربانيين والالهيين، الرسائل جـ ٤/ ٦/ ١٢٤- ١٤٤.

(٢) الرسائل جـ ١/ ٣/ ١٥٦ جـ ٩/ ٣٢٨.

(٣) السابق جـ ٤/ ١٠/ ١٢٨- ١٢٩/ ١٣٩- ١٤٤.

(٤) فى الحكم على السرقة والسارق، فى معرفة السارق، فى معرفة سن السارق، فى إصابة ما سرق، فى

وعند الفارابى معقولات الأشياء الإرادية التى تعطيها الفلسفة العملية توجد فى النواميس، ويمكن استنباطها لتحقيق السعادة القصوى منها. وواضع النواميس قادم للفيلسوف إلا إذا كان هو فيلسوف فلا رئيس ولا خادم. النواميس هى الشريعة، والفلسفة هى الحقيقة. واضع النواميس هو الفقيه أو النبى، وواضع الفلسفة هو الحكيم أو الفيلسوف. وتتحول الأشياء النظرية إلى أشياء عملية إما مخيلة فى نفوس الجمهور أو برهانية فى نفس الفيلسوف. فهى ملكة فى نفس الجمهور، وفلسفة فى نفس واضع النواميس. النواميس خارج الخيال تنظيرا للموروث. فالشرع ليس به مجاز.

الإمام والفيلسوف وواضع النواميس شئ واحد. الألفاظ مختلف والمعنى واحد(١). إلا أن الفيلسوف يدل على الفضيلة النظرية. وواضع النواميس يدل على جودة المعرفة بشرائط المعقولات العملية. وإذا كان الملك يعنى الاقتداء فان الاقتداء لا يكون على الأشياء الخارجية وحدها بل أيضا على الأشياء الداخلية، المعرفة والفكر والفضيلة والصناعة. والإمام معناه المؤتم أى الذى يتقبل الأغراض وجميع الأفعال. فالإمام هنا لا يعنى الإمامة الصغرى، إمامة الصلاة، بل الإمامة الكبرى أى رئاسة الدولة كما يتصورها الحكماء، المدينة الفاضلة وتحويلها من وظيفة عملية إلى وظيفة نظرية(٢).

والسؤال هو: من هو واضع النواميس، الفقيه أم النبى؟ وهل الفلسفة أعلى من الناموس، والناموس خادم لها إلا إذا كان هناك الفيلسوف المشرع أو الحكيم النبى؟ ربما

معرفة اللص، فى معرفة هل السارق مقيم فى بلد أم مسافر، فى معرفة الوضع الذى فيه السرقة، فى معرفة جنس المسروق، فى ماهية السحر والعزائم والعين، جـ٤/ ١١/ ٣٩٨- ٤٠٦.

(١) "فتبين أن معنى الفيلسوف والرئيس الأول والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد. وأى لفظة أخذت من هذه الالفاظ ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها كلها تجتمع فى آخر الأمر فى الدلالة على معنى واحد بعينه"، الفارابى: تحصيل السعادة.

(٢) ويمكن إجراء عدة رسائل جامعية عن الإمامة بين المتكلمين والفلاسفة، وأخرى عن "الفيلسوف، ودراسة مقارنة بين الفارابى وهيجل" وثالثة فلسفة الدين أو فلسفة التاريخ عن ابن عربى وهيجل، دراسة مقارنة بين ظاهريات الروح وعلم المنطق من ناحية والفتوحات الملكية وفصوص الحكم من ناحية أخرى.

كان المقصود أنه لا نظر بلا عمل، ولا عقيدة بلا شريعة، ولا دين بلا دولة، تنظيرا للموروث وكل الرؤساء ماهيتهم الرياسة لا الخدمة وكأن الخدمة عيب، وهو ما يحدث فى هذا العصر على السلطة أى السياسة الرئاسية. وهل الفارابى أمامى شيعى مثل ابن سينا أم أنه فقيه السلطان كما هو الحال عند أهل السنة، الفارابى وسيف الدولة، وابن سينا والدولة البويهية، والغزالى ونظام الملك، وابن رشد والمنصور؟

ب- **القانون الطبيعى.** وفى مقابل الناموس الربانى عند إخوان الصفا والفارابى يضع أبو بكر الرازى القانون الطبيعى. وبالرغم من أن موضوع النبوة عند الرازى يدخل فى تناسخ الأرواح مما يستحيل معه التفرقة بين النبوة الصادقة والنبوة الكاذبة، كما يدخل فى موضوع العقل والمناظرة إلا أنه يدخل أيضا فى موضوع الاجتماع والسياسة، يبطل النبوات ويؤسس القانون على الإلهام الطبيعى.

ويقدم الرازى حججا أربع على إبطال النبوات. الأولى حجة التخصيص وهى أطول الحجج وأكثرها تفصيلا. لماذا اختص الله قوما بالنبوة دون قوم، وفضلهم على الناس؟ وكيف يختار الحكيم ذلك ويوقع بينهم العداوة والبغضاء، ويكثر الحرب ويهلك الناس به بسبب الاختلاف بينهم والاقتتال بين أبناء الدين الواحد؟ يدافع الرازى عن المساواة بين الأمم دون تفضيل أمة على أخرى وتخصيصها بالنجاة أو الهلاك. ويعرض الكرمانى حجة التخصيص على لسان الرازى أن الأولى بالحكيم ترك الناس كما خلقهم لتدبير أمورهم بما هو أصلح لهم ووضع سنن المناكحات والشراء والبيع والمعاملات والأخذ والعطاء بناء على اتفاق بينهم حتى لا تضع المخاصمات والخلافات بينهم كما هو الحال فى القانون المدنى أو القانون الوضعى أو القانون الطبيعى فى الحياة المعاصرة[1]. ونظرا لأن الحكيم قد اختار هذا النبى دون ذاك، وفضل هذه الأمة دون تلك، فالتخصيص

---

(١) آراء أبى بكر الرازى فى النبوة مقتبسة من المناظرات بين أبى حاتم الرازى الداعى الاسماعيلى الفاطمى وأبى بكر الرازى من أعلام النبوة لابى حاتم نظرا لضياع كتاب أبى بكر فى إبطال النبوات. وهو مذهب ابن الراوندى والبراهمة كما هو واضح من كتاب "الزمردة". وقد رد الكرمانى على أبى بكر فى "الزمردة"، رسائل الرازى ص ٢٩١- ٣٠٠.

على درجتين، تخصيص الامة، وتخصيص الفرد، فان الرازى ينكر النبوة على الاطلاق، محوا للتفضيل من الأساس.

ويدافع أبو حاتم عن النبوة وبالتالى عن الإمامة وضرورة التخصيص بأن العالم منقسم إلى إمام ومأموم، عالم ومتعلم. هذا حال جميع الملل والديانات والمقالات من أهل الشرائع وأصحاب الفلسفات. يحتاج الناس بعضهم البعض ولكنهم لا يستغنون عن الأئمة والعلماء كما يدل على ذلك إلهامهم. يتعلمون من العلماء ويهتدون بالأئمة، ويقتدون بهم، برياضاتهم لهم. ويبرر ذلك تفاوت الناس فيما بينهم، وتراتبهم فى طبقات، وتفاضلهم فى الصناعات، وفى كل طبقة من الناس فاضل ومفضول. ولا يستطيع أحد أن يدرك بفطنته وكياسته ما يشاء إلا بوجود معلم يرشده ومعاون يرجع اليه، وأمام يقتدى به ويأتمر بأمره. لذلك يتعلم الناس من بعضهم البعض، ويحتاجون إلى بعضهم البعض فى جميع أمور الدنيا والدين، وكا يشهد بذلك العيان. ولقد خص الله البشر وقسمهم هذه القسمة ليقوم الأمر والنهى، وتظهر الطاعة والمعصية، ويثبت الاستعباد، ويقع الثواب والعقاب طبقا للأعمال. لذلك يجوز أن يختص الله بحكمته ورحمته قوما يختارهم من خلقه ويجعلهم رسلا اليهم، يؤيدهم بالآيات، ويفضلهم بالنبوات، ويعلمهم يوحى منه ما لا يستطيع البشر تعلمه من أنفسهم، ويرشدونهم إلى صلاح أمورهم فى الدين والدنيا، يسوسون الخلائق، خاصة وعامة، علماء وجهلاء، أذكياء وبلداء، فيستقيم أمر العالم بهذه السياسة وهى الشرائع التى تغنى البليد عن النظر فى دقائق العلوم الفلسفية التى يتبحر فيها الفلاسفة، وتبهر عقولهم، وتعجز عن ضبطها بكل ما لديهم من قوى عقلية على النظر والاستدلال.

والحقيقة أن اعتراضات أبى على التخصيص بالرغم من دفاع أبى حاتم مازالت قائمة. فعيوب دفاع أبى حاتم قسمة الناس إلى إمام ومأموم، تابع ومتبوع، عالم وجاهل، فاضل ومفضول، قسمة تؤدى إلى التبعية العلمية والاجتماعية والسياسية، ولا تساعد على التحرر إلى درجة الدفاع عن الاستعباد وفرض الوصايا على البشر[1]. ولا يبرر حاجة

---

(١) أبو حاتم الرازى: أعلام النبوة ص ٢٩٦- ٣٠٠.

الناس إلى التعاون بالضرورة أن تكون العلاقة بينهما علاقة تبعية بل تعاون مشترك وتبادل خبرات على نفس المستوى. فلا يوجد رأى كبير تجب له الطاعة. بل تتساوى أذهان البشر وتتفاوت وتتعاون وتتبادل الخبرات. وهو دفاع الشيعة عن الإمامة أكثر من دفاعهم عن النبوة. فالإمامة تستلزم الطاعة وعدم الخروج على الإمام فى حين أن النبوة تجوز الخروج على الإمام الظالم بعد استيفاء شروط الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والنصيحة فى الدين، واللجوء إلى القضاء. كما يؤكد الدفاع على التفاوت الطبقى بين الناس وحله عن طريق تبعية طبقة لأخرى. البداية بالمراتب العقلية، والنهاية بالطبقات الاجتماعية. وهذا التفاوت في الإنسان وليس فى الحيوان، يعجز عن تغييره إلا بمدد خارجي عن الله عن طريق الإمامة[1]. فاللامساواة مجرد ذريعة لإثبات التدخل الخارجي والاختصاص. وهناك تفاوت بين البشر فى القدرات العقلية والعملية، فطرة أم اكتسابا. والإنسان مسؤول عنها وعن حسن التعامل معها بإبراز الاختلافات بين البشر من أجل التعاون وتبادل الخبرات المشتركة. التفاوت نتيجة لاستعمال الحرية فى الخلق والإبداع وليست فى الطبقة. كما يستعمل أبو حاتم الحساب، الثواب والعقاب لإثبات علاقة التابع بالمتبوع. وهى حجة دينية وليست مصلحية طبقا لقانون الاستحقاق. إما الدفاع بأن ذلك تجهيل لله أو حجر عليه فهى حجة إرهاب دينى وليست حجة مصلحية دنيوية. تمنع من التفكير الحر، وتضع قدرة الله فى مواجهة طاعة الإنسان، وتدافع عن الوضع القائم أكثر مما تدعو إلى التغير. وأخيرا إن العلاقة بين الفلاسفة ليست علاقة تابع بمتبوع بل علاقة ناقد بمنقود، رأى برأى كما فعل ارسطو مع أفلاطون "أحب أفلاطون ولكن حبى للحق أعظم" من أجل الإثراء المتبادل، وتكامل وجهات النظر وكما فعل الفارابى فى "الجمع بين رأيى الحكيمين. أفلاطون الالهى وأرسطوطاليس الحكيم".

ويرد أحمد بن عبد الله الكرمانى على حجج الرازى بحجج مشابهة لحجج أبى حاتم ردا على حجة التخصيص. فقد ثبت التخصيص بحكمة الحكيم. والحقيقة أن هذا الدفاع عن النبوة يقوم على حجة لاهوتية وليس على حجة مصلحية، وهروب من تأسيس النبوة

---

(١) وهى حجة ميكافيللى وهوبز فى تبرير السلطة السياسية.

فى العقل، حاجة الإنسان إلى المعرفة، وفى الواقع، حاجة المجتمع إلى التشريع.

أما التخصيص فى الكون فهى حجة أكثر إقناعا لقيامها على مبدأ التفرد فى العالم. والعيب هو الانتقال من التخصيص فى الطبيعة إلى التخصيص فى البشر قياسا، واعتبار أن الطبيعة هى الأصل والبشر هم الفرع، وإغفال مبدأ المساواة بين البشر والذى على أساسه يمكن أيضا قياس الطبيعة التى تقوم فى بعض جوانبها على المساواة فى الخلق والتسبيح للخالق. وعلى فرض وجود التخصيص فى الطبيعة وفى البشر يظل السؤال قائما: لم تخصيص هذا الفرد بالنبوة دون الآخر؟ وهذا الشعب دون ذلك الشعب؟ وإذا كانت القدرات الفردية والخصائص الجماعية هى سبب الاختيار فالإنسان والجماعة ليسا مسؤولين عن القدرات والسمات الفطرية. تلك مسؤولية الخالق. وإذا كانت الصفات مكتسبة من التربية فالمجتمع فالتخصيص إذن يقوم على اختيار إنسانى حر، وجهد إنسانى خالص فى إطار ضرورة العصر وجدل النقل والإبداع فيه.

إما ولادة الإنسان جاهلا وحاجته إلى المعلم فانها فى الحقيقة ليست حجة بل معارضة للشرع الذى جعل العقل أساس النقل، ومناهضة للطبيعة والفطرة التى يقوم الدين عليها. وهو حكم على الإنسان بالجهل منذ الولادة وإنكار للمعارف الفطرية والبداهة الحسية والعقل الطبيعى. والنبوة ليست فقط علما بل هى علم وعمل، بل أقرب إلى العمل منها إلى العلم. لو كانت النبوة علما فقط فهو علم يقوم على استقرار مصالح الناس ثم قياس الغائب على الشاهد. والتعليم من الخارج فرض للوصاية على الإنسان. وتفتح المجال لوصاية غير الأنبياء من الأئمة وأهل التعليم والملهمين طلبا للطاعة المطلقة دون مراجعة أو تصحيح أو نقد أو تبديل. وتكبيل العقل الإنسانى مقدمة لانتزاع حريته. ويستطيع الإنسان التمييز بين النافع والضار بفطرته. وليس الإنسان بأقل من الحيوان فى ذلك. والتعليم لا يكون بالضرورة من معلم بل من النفس، من الحواس ومن العقل ومن الوجدان ومن خبرات السابقين كما هو معروف فى نظرية العلم عند المتكلمين والفلاسفة والأصوليين والصوفية. وماذا عن تعدد الأنبياء ومراحل الوحى وتبديل الشرائع ونسخها

كليا أو جزئيا؟ فإذا كان العلم الالهى مطابقا للعلم البشرى تكيف طبقا للقدرات البشرية، فأين الأساس وأين الفرع؟ إلا يستطيع الإنسان وعقله وبديهته ووجدانه أن يصل إلى ما يعطيه الوحى عن طريق السمع كما هو الحال عند عمر بن الخطاب أو عند الصوفية عن طريق التجارب والرياضيات والمجاهدات؟ وماذا عن دعوة الوحى نفسه إلى العلم والتعلم اعتمادا على النفس بالنظر فى الآفاق وفى النفس ﴿وفى الأرض أيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، والاجتهاد فى العلم المستقل عن الدين "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" بدلا من سوء التأويل لبعض الآيات المنتقاة مثل ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا﴾. وعند الصوفية يعلم الإنسان كل شئ، وشهد عليه فى عهد الذر الأول. وما المعارف البشرية الحسية والعقلية والوجدانية إلا استرجاعا للمعارف الأولى[1]. وهو موقف أقرب إلى أهل التعليم والإمامة والذى يقول بضرورة وجود معلم. ولا فرق بين إثبات النبوة والإمامة، بين السنة والشيعة، بين السلطة والمعارضة فى الرغبة فى السيطرة على المعارف البشرية كمقدمة للسيطرة. على مقدرات الشعوب والاستئثار بالسلطتين المدنية والسياسية[2].

أما أن خلق الله البشر محبين للرياسة والظلم والقهر والمال وجوز أن يقع بينهم العداوة والبغضاء والمنافسة على طلب الرياسة فثارت الفتن، وقضى القوى على الضعيف وسلب ماله وأحبابه وعدم وجود قوى إلا وهناك من هو أقوى منه فوجبت حكمة الله أن يحفظ النوع البشرى بوضع شرائع تحفظهم بقيادة من يختاره لهم من بينهم رئيسا لهم، فهى حجة ضعيفة يمكن الرد عليها. إذ تقوم الحجة على أن الله خلق البشر أشرارا فى حين أن الله خلقهم على الفطرة، والفطرة خيرة ﴿صبغة الله، ومن أحسن من الله صبغة﴾. والإنسان بفطرته مدفوع إلى الخير، والابتعاد عن الشر. وتصور الإنسان شريرا بطبعه مجرد ذريعة لتبرير السلطة الدينية والسياسية التى تأخذ الناس بالنواصى وتفرض عليهم

---

(١) لذلك قال أفلاطون "المعرفة تذكر والجهل نسيان".

(٢) أبو حاتم الرازى: مناظرات ص ٣١٤- ٣١٦.

الوصايا. وتبرر الواقع الأليم وتتجاوزه بعامل خارجى، وليس بتغير الطبيعة البشرية ذاتها عن طريق التربية[١]. ويمكن السيطرة على الأهواء والمصالح المتعارضة بسن القوانين التى تقوم على العقد الاجتماعى بين البشر من الداخل وليس بالضرورة بفرض الوصايا عليهم من الخارج. ولا يحتاج البشر إلى قيادة شخصية وزعامة فردية تنظم للناس حياتهم. فالقوانين والدساتير تقوم بنفس الدور. وخطورة الزعامة على هذا النحو التفرد بالسلطة، وبطانة السوء، والترفع على الناس[٢]. ولا فرق بين الشريعة الوضعية وبين إقرار النسخ التغيير تكيفا مع واقع الناس. وكيف يتم تبرير قتل المخالف للنبى المختار الذى جعله الله للناس أماما؟ وهل يمكن درأ شر بشر أعظم، التصفية الجسدية للمعارض؟ إن خطورة الدفاع عن النبوة هو أنه يتم دفاعا عن الله والهداية منه، وأن كل معارض لذلك تكون معارضة لله وضلال عن طريقه توجب القتل[٣]. وطرق الهداية متعددة، من الله ومن النفس، من الوحى ومن العقل، من الالهام ومن الطبيعة[٤].

أما أن الله قد أودع فى البشر عقلا بالقوة، وأن النبوة هى التى تخرج هذا العقل من القوة إلى الفعل عن طريق تهذيب الله للنبى. وإخراج ما فيه من القوة إلى الفعل حتى يقوم هو بنفس الدور مع المرسل إليهم فان هذا التحول لا يحتاج إلى محول أى إلى عامل خارجى. بل يمكن اتن يتم ذلك عن طريق التعيم والتربية والتدريب والاكتساب أى عن طريق القوى الذاتية والعوامل الداخلية.

وبالرغم من قوة حجة التخصيص وضعف الرد عليها أو الرد عليها بنفس المنطق، منطق الوصاية، الإمامة بدلا من النبوة إلا أنه يمكن تناولها عن طريق بيان حدودها. إذ لم يخص الله قوما دون قوم بالنبوة ﴿وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾، ﴿منهم

---

(١) كما هو الحال عند ميكيافيللى فى "الأمير" وهوبز فى "التنين".

(٢) وهى حجة الرأسمالية فى حاجة الشعب إلى قيادة كاريسمية لتبرير الزعامة الفردية والبطولة والابداع الفردى ورأس المال.

(٣) "كان قتل من خالف السياسة وأمر الله واجبا"، السابق ص ٣١٦.

(٤) "والحمد لله رب العالمين الذى هدانا لهذا وما كنا نهتدى لولا أن هدانا الله".

من قصصنا ومنهم من لم نقصص عليك﴾. وربما كان سقراط وأفلاطون وأرسطو انبياء اليونان، وبوذا نبى الهند، وكونفوشيوس ولا وتزى أنبياء الصين، وزرادشت وماتى أنبياء فارس، وحمورابى نبى العراق. وقد حدث التحول من بنى إسرائيل إلى العرب نظرا لعصيان بنى اسرائيل. فالاختصاص مبنى على الاستحقاق، وليس موهبة بل اكتسابا، وليس فضلا بل امتحانا، وليس تشريفا بل مسؤولية. وليس للأنبياء فضل على باقى الناس بل هم مجرد وسائل للاتصال. ولا يقل فضل المرسل اليهم عن الرسول. هم وسائل اتصال بين جبريل والنبى، كما أن الملائكة وسائل اتصال بين الله والعالم، والعالم وسيلة اتصال بين الإنسان والله. وقد وقعت الحروب بين الطوائف إما صراعا على المصالح أو تعصبا للمذاهب وليس بسبب النبوة فى حد ذاتها. كما وقعت الحروب بين الملوك والرؤساء والدول على المغانم والمصالح. ومن ثم فان نقد النبوات لن يحقق السلم فى المجتمعات ولا السلام بين الشعوب، ولا تختلف الأيديولوجيات عن النبوات فى المجتمع. والقياس على الأئمة لا يجب السؤال بل يطلقه على الأئمة أيضا، لماذا تفضيل إمام على إمام؟ تنشأ النبوة فى المجتمع كما تنشأ الزعامة، إعلانا عن تطوير المجتمع ونقله من مرحلة إلى مرحلة فى مسار التقدم البشرى، نذيرا بانهيار الدولة وبشارة بقيام دولة أخرى. فالوحى عامل محرك فى التاريخ حتى يتحقق استقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة ويصبح قادرا على تحمل مسؤولية التقدم بنفسه. فالعقل وريث النقل، والفعل الإنسانى وريث الفعل الالهى[1]. التخصيص إذن مسألة ماضية لم يعد لها وجود لا فى الحاضر ولا فى المستقبل إلا فى جدل التقدم الاجتماعى وعوامل نهضة الأمم وسقوطها.

أما الحجج الثلاث الأخرى فأصغر حجما مع أنها لا تقل أهمية عن حجة التخصيص. الأولى، أن الدين يأخذ أصل الشرائع بالتقليد وترك النظر والبحث عن الأصول حتى أصبح نقد الروايات والجدل فى الدين مراءا وكفرا. ومن عرض دينه للقياس لم يزل الدهر فى التباس، وتحريم النظر فى الخالق، والاكتفاء بالنظر فى المخلوقات. والقدر سر الله لا يجوز الخوض فيه. والتعمق فى الدين كان سبب هلاك

---

(١) لذلك قمنا بترجمة وتقديم لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

الأمم السابقة. يدافع الرازى عن العمق فى الفكر والبحث والنظر ضد العلم الجاهز والمعارف المسبقة. وهى حجة ضعيفة إذ تدعو الآيات إلى النظر والاجتهاد ونبذ التقليد، فالتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم، والاجتهاد مصدر من مصادر التشريع، والعقل أساس النقل، وأول الواجبات هو النظر، وما لا دليل عليه يجب نفيه(١). وفى العقل يتساوى الناس بشرط الاجتهاد والنظر. وتفاوت الناس فيه لعدم صرف هممهم اليه وليس لنقص فيهم. واختلاف الألفاظ بين الأنبياء يبين عن طريق تأويل كلامهم المرموز الاتفاق فى معانيها. واختلاف الفلاسفة وتقليد بعضهم لبعض ليس بأقل مما يقع بين الانبياء.

والحجة الثانية اعتماد الأنبياء على المعجزات تعميم لا يصدق على كل مراحل النبوة. كانت المعجزة فى مراحل النبوة السابقة دليلا على إثبات وجود الله وتدخلا مباشرا فى الطبيعة لنصرة الأنبياء وإنقاذ المؤمنين، البقية الصالحة. فلما أكتمل الوعى الإنسانى، وأصبح الإنسان قادرا بعقله على الفهم والتمييز، وبارادته على الاختيار الحر، توقف دور المعجزات وتحول إلى إعجاز أى إلى استنفاذ قدرات البشر على التحدى والابداع الفنى والعلمى والتشريعى. فقوانين الطبيعة ثابتة لا تتغير كما لاحظ ابن رشد دفاعا عن السببية وكما أثبت الأصوليون فى التعليل(٢).

والحجة الثالثة أن كرامة الإنسان فى العلم وليس فى الدين. فيما يعلم وليس فيما يجهل، فيما يبرهن بحواسه وعقله وليس فيما يفترض، قياسا للغائب على الشاهد. فالرازى يدافع عن العلم وقدرته اللانهائية. وقد برع الفلاسفة فى الطب ومعرفة طبائع العقاقير، ومعرفة حركات الأفلاك والكواكب وحساب النجوم وعلم الهندسة، ومعرفة عرض

---

(١) وقد استطاع حى بن يقظان ذلك.

(٢) وهذا ما أثبته القرآن ﴿وما منعنا أن نرسل بالأيات إلا أن كذب بها الأولون﴾. ﴿وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا عن الأرض ينبوعاً، أو تكون لك جنة من نخيل وأعناب، فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفا، أو تأتى بالله والملائكة قبيلا، أو يكون لك بيت من زخرف، أو ترقى فى السماء، ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه، قل سبحان ربى هل كنت إلا بشرا رسولا﴾.

الأرض وطولها والمسافة بين السموات استنباطا بدقة النظر ولطافة الطبع. والحقيقة أن العلم تحقق لافتراضات الأنبياء، وأن علم الفلك إنما نشأ بتوجيه الوحى العقل نحو الطبيعة. وأن علم الطب إنما كشف عن الحكمة فى الجسد والعناية فى الطبيعة. فالعلم نشأ من ثنايا الدين وليس مناقضا له أو بديلا عنه[١].

ويعطى الرازى البديل عن النبوة، وهو أن يلهم الحكيم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وآجلهم دون تفضيل بعضهم على بعض حتى لا يقع الخلاف والنزاع بينهم فيهلكون. وهو أفضل من أن يجعل بعضهم أئمة بعض، فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره، ويضرب بعضهم أعناق بعض بالسيوف. فيعم البلاء ويهلكون بالمعاداة والمجاذبة كما هلك كثير من الناس من قبل[٢].

والحقيقة أن هذا البديل مازال يقوم على التحديد السلبى له بفقد النبوة دون أن يعطى الدليل الايجابى عليه. وله أيضا حدوده. وقد لا يختلف عن النبوة أو الإمامة كثيرا. فالالهام الفردى عودا إلى النبوة عن طريق تعميمها وتحويلها إلى الإمام فردى خاص. ولا يجيب على اعتراض التخصيص من جديد، إلهام فرد دون آخر لأن الالهام ليس اختيار أحدا بل هو هبة طبيعية من الداخل، والإنسان ليس مسؤولا عن طبيعته أو من الخارج عودا إلى الله من جديد مرسل الأنبياء وملهم الشعراء. وقد يفهم كل فرد إلهامه على نحو فردى فتتدخل المصالح والأهواء ويقضى على موضوعية العلم وتقع الحروب والمنازعات. وإذا كان هذا التفاوت بين الناس بفعل الخالق فانهم غير مسؤولين عنه وبالتالى ينتفى عنهم الثواب والعقاب لاختفاء حرية الاختيار. وإذا كان الالهام الفردى متساويا لدى الجميع نظرا لعدل الحكيم يقع الخلاف أيضا نظرا لتفاوت القدرات بين البشر فى الفهم والتفسير. وإذا كانت هذه القدرات متفاوته بفعل الخلق أو الجبلة فانه يكون ظلما من الخالق أو من الطبيعة صنعة الخالق. كما أن الالهام أيضا ضد العقل. وبالتالى يتوجه إليه نفس الاعتراض على النبوة وضد حرية الفكر، فالالهام لا يقوم على النظر

---

(١) رسائل الرازى ص ٢٩٣ – ٢٩٤.

(٢) أبو حاتم الرازى: أعلام النبوة، ص ٢٩٥– ٢٩٦، المناظرات ص ٢٩٥.

والاستدلال بل على العلم الذى يقذفه الله تعالى فى القلب دفعة واحدة. حجة التاريخ ليست حجة الفكر. وحجة الواقع لا تطعن في المثال باعتباره مثالا واقعا على نحو خاص. فالإنسان قادر بعقله على التمييز بين الحق والهوى، وقادر بحريته على الاختيار الحق وتجنب الأهواء التى بسببها تقع الحروب بين رجال الدين. وهناك فرق بين الدين كمبادئ ومقاصد وغايات، ورجال الدين والسياسة الذين يأخذون الدين ستارا لتشريع الأهواء والرغبات والمصالح. كما يقوم البديل على إنكار الصراع البشرى ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت الأرض﴾. الصراع البشرى قائم قائم سواء ثبتت النبوة أم لم تثبت، بسبب تعارض المصالح والأهواء والقوى. وليس بالاسلام رجال دين إذا كانت آفة الدين رجاله على مر العصور. والإمامة ليست سلطة دينية تشريعية بل هى تنظيم عملى سواء كانت الإمامة الكبرى أو الإمامة الصغرى(١).

جـ- **القانون الاجتماعى.** ويجعل ابن سينا التشريع جزءا من النبوة. فالنبوة وظيفة اجتماعية. لذلك تدخل النبوة فى عديد من الموضوعات والعلوم. ففى أقسام العلوم فى السياسة يدخل ابن سينا النبوة والشريعة. وتضم كتابين: الأول فى النواميس والفلاسفة لاتزيد شيئا عما تظنه العامة، أن الناموس حيلة وخديعة. فى حين أن الناموس هو السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحى. والعرب تسمى الملك النازل بالوحى ناموسا. وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة، وحاجة الإنسان فى وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة وبعض الحكمة فى الحدود الكلية المشتركة فى الشرائع والتى تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم، وزمان زمان، ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية والدعاوى الباطلة. ومن ثم تظهر النبوة فى أقسام العلوم عند ابن سينا كما دخلت فى مناهج العلم وتقسيمه عند الكندى وكما دخلت فى التاريخ عن المتكلمين وفى الاجتماع والسياسة عند الحكماء(٢).

---

(١) وهذا هو أيضا موقف كانط فى الفلسفة الغربية الحديثة.

(٢) ابن سينا: أقسام العلوم ص ١٠٨.

ويتعرض ابن سينا أيضا لموضوع النبوة فى نهاية النفس، وهى جزء من الطبيعيات. فالنبوة هى حلقة الوصل بين الطبيعيات والسياسيات مع العبادات والمعاملات والالهامات والمنامات والشرائع والسنن. ويبين جلالة قدر النبوة ووجوب طاعتها وأنها واجبة من عند الله وعلى الاطلاق والأعمال التى تحتاج إليها النفوس الإنسانية مع الحكمة فى أن يكون لها السعادة الأخروية وأصنافها. كما أن الشر الذى هو فى الأفعال هو أيضا بالقياس إلى ما يفقد كماله مثل الظلم أو بالقياس إلى ما يفقده كماله فى السياسة الدينية كلها مثل الزنا(١).

وإثبات النبوة ينتهى إلى إثبات الشريعة مع أن حاجة المجتمع إلى الشريعة لاتتطلب بالضرورة حاجته إلى النبوة لأن الشريعة وضعية تعبر عن المصالح العامة. فالسنن لاتحتاج إلى معارف نظرية كلامية لأنها سنن وضعية بتعبير الشاطبى فى "أحكام الوضع". وهل يلزم الحد الأولى من المعارف الإلهية، التوحيد أم يكفى العدل؟ صحيح أن ابن سينا يرفض الخوض فى دقائق نظرية الذات والصفات والأفعال ويكتفى بالمبدأ العام للتوحيد، وجود مبدأ عام شامل يتساوى أمامه الجميع. هذا المبدأ العام هو الضامن لمعيارية القوانين التشريعية من ناحية العقل ومن ناحية الطبيعة. ويحتاج العامة إلى الرموز والأمثلة للايضاح من أجل تمثيل المعاد وإمكان تصوره قياسا للغائب على الشاهد.

والسؤال هو: لماذا تكون السنن بالضرورة باذن الله ووحيه وإنزاله من الروح القدس على نحو غيبى وهو أقرب إلى علم الكلام منه إلى الفلسفة الخالصة؟ أين القانون الطبيعى الفطرى؟ وأين حكم العقل والاجتهاد؟ كما تصعب التفرقة بين الحد الأدنى من المعارف الالهية والحد الأعلى. فربما صعب على البعض الحد الأدنى، أن للعالم صانعا واحد قادرا وأنه عالم بالسر والعلانية، وأن من حقه أن يطاع أمره إذ يجب أن يكون الأمر لمن له الخلق وأنه قد أعد لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد الشقى

---

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ١/٢٨ جـ٢/٤١٩.

حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الملائكة بالسمع والطاعة. ولا ينبغى أن يشغلهم بشئ من معرفة الله فوق معرفة أنه واحد حق لاشبيه له. وهل قانون الاستحقاق فى حاجة إلى وحى وتمثيل أم أنه قانون عقلى وضعى طبيعى إنسانى؟ إما أمور المعاد فانها تفهم على نحو مجمل لامبين، ومتشابه لا محكم، ومجاز لا حقيقة، ومؤول لا ظاهر(١).

وفى "الاشارات" يتحدث ابن سينا عن موضوعين: إثبات النبوة، وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى والمعاد اليه. فالالهيات إلهيات سياسية كما هو الحال فى اللاهوت السياسى الغربى المعاصر. ويثبت ابن سينا النبوة اجتماعيا. فالإنسان فى مجتمع طبقا لقانون تقسيم العمل، ونظرا لاستحالة قيام فرد واحد بكل شئ، وضرورة التخصيص المهنى. ولما احتاجت المشاركة والمعاملة إلى سنة وعدل لزمت النبوة كحاجة اجتماعية قانونية لسن تشريعات عادلة للمعاملات. النبوة ليست حاجة فردية روحية أو نظرية معرفية بل حاجة عملية اجتماعية، مادية تشريعية قانونية. وضرورة النبوة للمجتمع ولزومها مثل انبات الشعر على الأشفار والحاجبين وتقصير الأخمص من القدمين. وهو تمثيل بدوى غير جديد بالنبوة(٢).

---

(١) "فما كل بميسر له فى الحكمة الإلهية ولإنسان يصلح له أن يخطر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة. بل يجب ألا يرخص فى تعرض شئ من ذلك. بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التى هى عندهم جليلة وعظيمة. ويلقى إليهم مع هذا القدر اعنى بأنه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه له. وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالا مما يفهمونه ويتصورونه. وأما الحق فى ذلك فلا يلّوح لهم منه إلا أمرا مجملا وهو أن ذلك شئ لاعين رأته ولا أذن سمعته، وأن هناك من اللذة ما هو ملك عظيم، ومن الألم ما هو عذاب مقيم. واعلم أن الله تعالى يعلم أن وجه الخير فى هذا فيجب أن يوجد معلوم الله على وجهه على ما علمته ولا بأس أن يشتمل خطابه على رمور واشارات تستدعى المستعدين بالجبلة فى النظر إلى البحث الحكمى"، الالهيات ص ٤٤٢- ٤٤٣.

(٢) "النبوة الحاجة إلى النبى، ضرورة النبوة" فصل بأكمله، الفصل الثانى من المقالة العاشرة "فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله تعالى والمعاد اليه"، الالهيات جـ٢/١٤٤- ٤٤٢ وأيضا "فصل فى إثبات النبوة وكيفية دعوة النبى إلى الله والمعاد"، النجاة ص ٣٠٣- ٣٠٨. "أشد من الحاجة إلى =

والسؤال هو: إذا كانت العلاقات الاجتماعية تتطلب سنة وعدلا فلماذا تشخيص ذلك فى ضرورة وجود سان ومعدل؟ لماذا لا يتم ذلك عن طريق القانون الطبيعى أو العقد الاجتماعى غير المدون دون ما حاجة إلى مشرع أو عاقد مشخصين؟ والحديث عن السان والمشرع كما تحدث الاصوليون عن الشارع أى واضع الشريعة لا يعنى التشخيص بل يعنى الشريعة الوضعية بمصطلح الشاطبى أى واضع الشريعة افتراضا.

وصفة التعاون والاجتماع لا تميز الإنسان فقط عن الحيوان. إذ يتعاون النحل فى بناء المخابئ وتخزين الغذاء، والنحل فى صنع خلايا العسل. وهى حاجة طبيعية دون أن تحيل بالضرورة إلى مظاهر العناية الإلهية والتدبير والمبدأ الأول. والتحليل الطبيعى يتفق مع مبدأ اقتصاد الفكر أكثر من التحليل الدينى. والافتراض الأقل يجب الافتراض الأعظم. فلا حاجة بالضرورة إلى إدخال عوامل خارجية غير اجتماعية فى تحليل حاجة المجتمع إلى التشريعات وقوانين مثل علم الملائكة. إذ تكفى فى ذلك معارف الإنسان الطبيعية، وقدرته على معرفة الخير، وكيفية تحقيقه. لذلك ليست المعجزات ضرورية لإثبات النبوة، وابن سينا حكيم وليس متكلما.

وإذا كانت الغاية من النبوة معرفة القوانين الاجتماعية فلماذا تكون غايتها عبادة المعبود أى دينية صوفية عبادية؟ وإذا كانت الغاية المنتفعة فى الدنيا فلماذا إضافة المنفعة فى الآخرة والعودة من علوم الحكمة إلى علم الكلام؟ وإذا كانت معرفة الخير والشر والحسن والقبح لمنفعة الدنيا فلماذا الثواب والعقاب؟ واضح أن الحكمة لم تستطع بعد الانتقال بالفكر الفلسفى من مستوى الالهيات إلى مستوى الإنسانيات.

ومع ذلك يعرض ابن سينا للشريعة فى القسمين الكبيرين: العبادات والمعاملات. لما كان وجود النبى لا يتكرر فى كل وقت نظراً لتفرده بالطبع والمزاج وجب أن يسن شرائع لتدبير المصالح الإنسانية وكأن النبوة مختصة بمزاج النبى وطبعه ومتميزا عن

- إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين وتقعير الأخمص من القدمين"، الاشارات ص ٢٢٧.

سائر الناس بتألهه[1]. فوظيفة النبوة ليست فقط عقائد بل شرائع، ولا تعطى فقط معارف نظرية بل ممارسات طبقا لقواعد نظرية مثل استمرار معرفة الناس بالصانع والمعاد أى بالعقليات والشخصيات، بالالهيات والنبوات طبقا لتفرقة أصول الدين، والحذر من وقوع النسيان فيه خاصة بعد انقراض عصر الرسول. لذلك يجب سن أفعال وأعمال تتكرر فى مدد متقاربة يلحق فيها القادم الماضى واللاحق السابق، تذكر بالله وبالمعاد. فالنبوة مؤقتة فى الزمان تحفظها الرواية بعد ذلك وليست مستمرة فى التاريخ. ولا يتم هذا التذكير بالألفاظ أو النيات أو الخيال بل بالأفعال التى تقرب إلى الله وتستوجب الجزاء. وهى العبادات المفروضة على الناس كمنبهات ومذكرات بالأسس النظرية. هذه المنبهات إما حركات مثل الصلاة أو عدم حركات أو بعض حركات مثل الصوم الذى هو فعل سلبى فى الظاهر يؤدى إلى فعل إيجابى فى الباطن وهو القرب من الله. وهناك أفعال أخرى لتقوية السنة لتحقيق المصالح الدنيوية مثل الجهاد والحج. فلا فرق بين الجهاد وباقى أركان الإسلام التى أصبحت خمسا باستبعاد الجهاد على مدى التاريخ وهى ست بضم الجهاد إليها. ويؤصل ابن سينا مناسك الحج باختيار أصلح البلاد بالمأوى أو الهجرة التى يتم فيها الحج وأنسب المواقع التى تهيج فيها الذكريات، وتقنين أفعال الله مثل القرابين. والصلاة مخاطبة لله ومناجاه له، ومثول بين يديه فى خشوع مثل مقابلة الملوك والسلاطين. غاية هذه الأفعال رسوخ عقائد الايمان بالله وبالمعاد وتذكر الإنسان بها فيدوم التشبث بالسنن والشرائع وإلا طواها النسيان بانقضاء الزمان وتوالى العصور كما هو الحال فى موقف اليهودية والمسيحية فى تبرير أفعال العبادة بما يظهر فيها من رموز وصور وأيقونات وتماثيل[2].

---

(١) وهو أيضا ما لاحظه اسبينوزا فى وسائل التعبير المستقاه عند كل نبى من البيئة والمهنة والثقافة المحلية.

(٢) الأصل الثالث، المقالة العاشرة، فى العبادات ومنفعتها فى الدنيا والآخرة، الشفاء، الالهيات جـ٢/ ٤٤٣- ٤٤٦.

وبالرغم من أهمية هذا التأصيل النظرى للعبادات العملية وضرورتها للتذكير بالعقائد النظرية إلا أن قسمتها إلى ما يحقق منافع أخروية وما يحقق منافع دنيوية مثل الجهاد والحج يغفل أن كل عبادة تحقق منافع دنيوية. فالشهادة تحرير للوجدان الإنسانى من الخوف من سلطان البشر وأدعياء القوة، والمتكبرين والمتسلطين على الرقاب مثل منافع الجهاد والحج. ليست الشهادتان مجرد ألفاظ ونوايا وخيال بل شهادة على العصر وتحرير للوجدان الإنسانى بفعل السلب"لا اله" ثم إثباته بفعل الايجاب "إلا الله"، والاعلان عن نهاية تطور الوحى وتحقيق آخر مرحله فيه التى أعلنها الرسول، وهو الاسلام.

ويركز ابن سينا على الصلاة والحج دون الشهادة والصوم والزكاة، وتصور الحج على نحو مكانى وأفعال قرابين كما هو الحال فى الديانات السابقة مثل القدس وذبح الأضاحى فى اليهودية. والحج عادة عربية قديمة منذ وضع ابراهيم قواعد البيت احتراما لجد العرب وتقديرا للحنفاء، وجمعا للعرب فى مكان لتبادل المنافع استعداداً للسلطة المركزية لمكة وسط الحجازيين الشمال والجنوب.

ليست غاية هذه العبادات المحافظة على المبادئ النظرية. بل إن غاية هذه المبادئ النظرية وضعها كقواعد للسلوك وتحقيقها فى الممارسات العملية. ليست النظرية غاية والعمل وسيلة بل النظرية وسيلة والعمل غاية كما هو واضح من صلة العقيدة بالشريعة، والقرأن المكى والقرآن المدنى. وظيفة الجهاد والحج المحافظة على المصالح العامة، الدفاع عن الأمة، وعقد مؤتمرها السنوى لحشد امكانياتها فى مواجهة أعدائها. كما أن الغاية من الصلاة المنفعة الفردية فى طهارة البدن وتمريناته البدنية والاحساس بالوقت والتضامن الاجتماعى فى صلاة الجماعة، والتذكر بمبادئ الأخلاق العامة وحسن المعاملة وأداء الواجبات ورعاية حقوق الله فى حقوق الإنسان. الصلاة ليست خشوعا لإمام السلاطين بل ثورة على سلطان البشر باسم سلطان الله وحاكمية القانون(١).

---

(١) لذلك كان شعار الثورة الاسلامية فى ايران "الله أكبر قاسم الجبارين" .

هذه الأفعال تؤدى إلى منافع عملية فردية واجتماعية وليس إلى رسوخ الله والمعاد كحقائق نظرية. المعاد أساسه في ذاته، الكشف عن بعد المستقبل فى وعى الإنسان وإحساسه بالزمان والتاريخ[1]. والله هو المبدأ الواحد الذى يتساوى أمامه الجميع، وهو المعيار المطلق للأخلاق الذى يمنع البشر من الوقوع فى الأهواء والرغبات والميول أو النسبية والشك والعدمية.

ولماذا أغفل ابن سينا الزكاة؟ هل لأنه صوفى أم لاغفال القضية الاجتماعية واعتبار أن الوضع الاجتماعى من الله؟ وهل أفعال الطهارة لمحاسبة النفس أم لمحاسبة المجتمع عمليا على الاستغلال؟

وهذه العبادات للعامة وليست للخاصة. إنما تفيد الخاصة فقط فى المعاد والسعادة فى الآخرة التى تتم بتزكية النفس وإبعادها عن الأسباب المضادة التى تؤدى إلى اكتساب الهيئات البدنية. فالتنزيه ليس فقط فعلا من أفعال الزهد لتصور الله بل هو أيضا فعل من أفعال الشعور للتسامى الإنسانى وترقية النفس وتزكيتها عن طريق الأفعال الفاضلة. الحسنات يذهبن السيئات. واستمرار أفعال الأخلاق تكسب النفس ملكة الالتفات إلى الحق والاعراض عن الباطل، والاتجاه نحو المفارقة، وتحقيق السعادة الروحية والبقاء الروحى. حتى ولو ظن أنها أفعال المقصود منها تذكير الله فالأولى أن تكون كذلك عن من يأخذها كوسيلة للتذكير. ويظل تفضيل ابن سينا للأفعال القائمة على الاعتقاد والتى تؤدى إلى المحافظة عليه. فالمؤمن نظرا وعملا أفضل من المؤمن عملا فقط[2]. فعل المؤمن من النظر إلى العمل تحقيقا، ومن العمل إلى النظر تقوية ودواما. والعلمانى بتعبير العصر من

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٤ النبوة والمعاد.

(٢) "وهذا الأفعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله وكان مع اعتقاده ذلك يلزم فى كل فعل أن يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بأن يفوز من هذا الزكاء بحظ الشفاء"، الالهيات جـ٢/ ٤٤٥- ٤٤٦. والى هنا ينتهى النجاة ولا تدخل الأسرة والمجتمع والإمامة. فتلخيص النجاة للشفاء بقطع النصوص وليس بالتركيز على الأفكار.

العمل إلى النظر وحده اكتشافا. الأول يجمع بين القبلى والبعدى، والثانى بعدى فحسب. وقد يكون الاكتشاف التلقائى أكثر ابداعا من التحقق لشئ معروف سلفا. وقد يكون للمؤمن اكتشاف آخر هو تقوية العمل للاعتقاد المسبق بعديا. والسؤال عند الثانى: لماذا لا يكون للسنن أسسها الوضعية فى العالم وليس فى مصدرها الأول عند الله، وأى الأساسين أفضل؟ التحتى أم الفوقى أم أن التحتى يعطيها الطبيعة والفوقى يعطيها العقل؟ هل السنن فروض وواجبات من أعلى أم انها احتياجات ومتطلبات من أسفل؟ هل غرضها المعاد أم صلاح الدنيا؟ يتوقف ذلك كله على منطق الاستشهاد النازل والصاعد كالمؤمن، والصاعد فحسب كالعلمانى. وهل النبى يدبر شؤون الناس بشخصه أم بالقانون اللاشخصى؟ وهل هو إنسان متميز بتألهه أم مثل سائر البشر يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق؟

وعيوب هذا التصور أنه يقع فى ثنائية متطهرة بين البدن والنفس ومصير كل منهما وغايته المستقلة، سعادة البدن فى اللذة الحسية، وسعادة النفس فى النعيم الروحى. كما تسود النظرة الصوفية الاشراقية الباطنية وجعل غاية الأفعال السمو والتعالى دون الاهتمام بشؤون الدنيا ورعاية مصالح الناس. وجعل عالم السعادة فقط هو العالم العلوى، الله والملائكة وليس عالم البشر وأوضاعهم الاجتماعية. ومن ثم يتحول الاسلام إلى مسيحية مع أنه كان رد فعل عليها "لا رهبانية فى الاسلام". يريد ابن سينا تحقيق الوحدة بين البشر فى طهارة النفس وليس فى أفعال الدنيا ورعاية مصالح الناس. وهى وحدة الخاصة دون العامة. فللعامة العبادات، وللخاصة أفعال النفس.

ثم يبدأ ابن سينا بتحليل القوانين الاجتاعية قبل قانون الأحوال الشخصية. ومعظمها واجبات وليست حقوقا، تبريرا للشريعة وليس تطويرا لها، دفاعا عن الوضع القائم من أجل الثبات والاستقرار وليس رفضا له من أجل التغير والحراك الاجتماعى. ويستعمل ابن سينا ألفاظا قهرية مثل العقد والسنن وليس الدين أو الشريعة أو العقائد أو النظم.

ويقسم ابن سينا المجتمع حسب المهنة إلى طبقات اجتماعية ثلاث: المدبرون، والصناع، والحفظة. الأولوية للادارة، والصناعة تأتى فى المرتبة الثانية، ثم الحفظ والتدوين والصرف فى المرتبة الثالثة. فى البداية الادارة العليا، وفى النهاية الادارة السفلى، والانتاج الصناعى فيما بينهما. ولا يتحدث عن الزراعة بل الصناعة التى أصبحت مصدرا للانتاج(١). والطبقات يرأس بعضها بعض. أعلاها المدبرون وأدناها الحفظة. المدبرون رؤساء الصناع، والصناع رؤساء الحفظة. المدبرون لا رئيس لهم، والحفظة لا مرؤوسين لهم. وكل انسان له طبقة مهنية محددة أى مقام محمود. ومنها يستمد قيمته الاجتماعية، أشبه بنظام الطبقات فى الهند الذى يقوم على الدين والسلطة فى المجتمع(٢). لكل إنسان عمل يقوم به، ومنفعة يؤديها. فلا توجد بطالة لأن البطالة عمل بلا نفع وتقصير فى الشركة. وكل من يخرج على هذا النظام الهرمى الرئاسى وجانب غيره الحظ يجب ردعه ونفيه من الأراضى. وإذا كان السبب عرضا أو آفة وضع المرضى والمعوقون فى مواضع خاصة بهم تحت امرة رئيس كالمستشفيات ومراكز التأهيل المهنى. هذا هو الوضع الاجتماعى الأبدى الذى لا يتغير والذى لا يسمح بأى حراك اجتماعى لا داخل الطبقة المهنية ولا خارجها. فإذا ما كانت ثورة للفقراء من كل طبقة أو من الطبقة الدنيا ضد الطبقتين المتوسطة والعليا أو من الطبقة المتوسطة ضد الطبقة العليا كان جزاء الثائرين النفى والسجن والتشريد، ومقاومة العنف بالعنف كما طالب الفارابى فى ضرورة الردع والبتر إذا خرجت الطبقات الدنيا عن نظام المدينة الفاضلة ودون إحالة ابن سينا له طبقا لعادته فى الصمت عن مصادره ابرازا لبنية الموضوع ذاته كل مرة من جديد ابتداء من الصفر(٣).

---

(١) وهو نفس موقف الطهطاوى فيما بعد فى توحيده بين الصناعة (الاندوستريا) والعمران.

(٢) Cast- system.

(٣) هذا هو موضوع الفصل الرابع من المقالة العشرة "فى عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن الكلية فى ذلك" الشفاء، الالهيات جـ٢/٤٤٧- ٤٥١. ولقد تم اختصاره من النجاة.

ثم يدخل الاقتصاد مع الاجتماع المهنى فى صورة المال وكما هو الحال فى المجتمع التجارى والاقتصادى الريعى القائم حتى اليوم فى دول النفط. فالمال المشترك له مصادر ثلاثة: الأول الخراج وهو حقوق تفرض على الأرباح المكتسبة الطبيعية كالثمرات والنتائج. والثانى العقوبات دون تحديد عقوبات من ولأى سبب. ويبدو أنها الغرامات التى يدفعها أصحاب الجنايات وذووهم لعدم ردعهم لارتكابهم أخطاء لا عن عمد. وتكون مخففة مع إطالة المهلة للسداد. والثالث الغنائم وهى أموال المعاندين للسنة. وقد توقفت بتوقف أسلاب الحرب وتوزيعها على المحاربين، وتصرف فى المصالح المشتركة، وإعطاء مرتبات الحفظة الذين لا يعملون بصناعة، والصرف على المعوقين والقعدة، ويرفض ابن سينا إنهاء حياة الميؤوس من شفائه من المرضى لأن مؤنتة لا تجحف بالمدينة. وقد يتكفل به الأقارب.

ويحرم ابن سينا عدة صناعات فى المدينة مثل القمار لانه نقل للأموال من غير مصالح أو منفعة أو مقابلة. ويحرم السرقة واللصوصية والقيادة لنفس السبب. وقد تكون القيادة قطع الطريق أو السطو المسلح. كما يحرم المراباة لأنها تغنى من تعلم الصناعات الداخلة فى الشركة، وزيادة مال دون صرفة. ويحرم الزنا واللواط لأنهما يؤديان إلى الاستغناء عن الزواج وهو أحد أركان المدينة. فقد كان اللواط سائدا مثل الزنا فى المجتمعات القديمة ومستمرا حتى الآن فى بعض المجتمعات الحديثة فى شبة الجزيرة العربية وفى الغرب الحديث. ويمكن قياسا على ذلك تحريم أفعال حديثة مثل السمسرة والأعمال الطفيلية والمضاربات والعمولات والرشاوى والكسب السريع الذى لا ينتج عن جهد أو زيادة انتاج.

ولما كان المجتمع حرفة وأسرة يعرض ابن سينا للأسرة وموضوعها الرئيسى الزواج. فغاية الزواج النسل. لذلك يجب تشجيعه والتحريض عليه لبقاء الأنواع. وهو تصور بيولوجى خالص يغفل الأنس والمحبة والسكن إلى النفس بين الزوجين. وهو أيضا

دليل على وجود الله بالرغم من عدم وضوح الدليل وعدم الحاجة اليه أى إلى إثبات وجود إله من خلال الزواج على هذا النحو المتسرع إلا إذا كان المقصود أنه لولا البشر لما عرف الله طبقا للحديث المشهور "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى". الموضوع شرط إثبات الذات. وإذا تم اختزال موضوع الأسرة فى الزواج فانه يتم اختزال الزواج مرة ثانية فى النسل ثم يتم اختزال النسل فى المواريث والتحول إلى موضوع المال والاقتصاد.

وللزواج شرطان: العلانية ضد الزواج العرفى، والدوام ضد زواج المتعة الخالى من الأولاد والنفقة مع أن ابن سينا شيعى إمامى. فهل يهاجم ابن سينا موقف الشيعة أو السنة التى تقول باخفاء المناكحات؟ وهل الاعلان عن الزواج هو وسيلة الترابط الاجتماعى أم هناك وسائل أخرى أقوى وأشد؟ والقصد من علانية الزواج اتضاح الأنساب، وعدم وقوع خلل فى المواريث، وهى أصول الأموال، والأموال أصل المعيشة. فبسبب خفاء المناكحات يقع خلل فى الأنساب مما يسبب خللا فى أوجه النفقة. فنفقة البعض على البعض الآخر، ومعاونة البعض للبعض الآخر، وتشتت الشمل الجامع للأولاد، وتجدد الحاجة إلى المزاوجة يؤدى إلى ضياع الألفة والمحبة. فالعواطف تأتى فى النهاية وليس فى البداية، نتيجة للمواريث والأموال وليست مقدمة لهما. يؤسس ابن سينا الترابط الاجتماعى على أساس اقتصادى. فالمصلحة هى أساس المحبة، والألفة لطول العشرة والمخالطة. وأكثر أسباب المصلحة المحبة، والمحبة من الألفة، والألفة من العادة، والعادة من طول المخالطة. فالعواطف تأتى استقراء وليس استنباطا، من أسفل وليس من أعلى، عكس الحب "الرومانسى" الذى لا يعرف علة أو سببا إلا عشق الأرواح ووحدة النفوس.

ويرفض ابن سينا أن يكون الطلاق والفرقة بين الزوجين فى يد المرأة لأنها "واهية العقل مبادرة إلى طاعة الهوى والغضب" بالرغم من احتمال الطلاق نظرا لتآلف الطباع

أو تنافرها. فإذا صعب الجمع بينهما وجب التفريق حرصا على المعايش وكأن ابن سينا يشرح الحديث الشهير "النساء ناقصات عقل ودين" أو أنه وصف للتكوين النفسى للمرأة من وجهة نظر الرجل. لا يجوز جعل عصمتها فى يدها لأنها أنقص من الرجل عقلا، وأكثر منه اختلافا واختلاطا وتلونا. بل تكون العصمة فى يد الحكام أن يفرقوا بينهما إذا عرف عنه سوء الصحبة لها[١]. فالحاكم بيده الأمر حتى فى العلاقات الخاصة مثل الله. يتم الطلاق إمام القاضى وليس بمجرد كلمة فى فم الرجل. صحيح أن ابن سينا لم يحدد بوضوح من أنقص الزوجين عقلا وأكثر تلونا بل يفهم من السياق أنها المرأة. ولم يقل ابن سينا القاضى. والبداية بالصلح قبل الطلاق. فإذا وقع فللمطلقة النفقة ومؤخر الصداق كغرامة للرجل جزاء على الطلاق[٢].

ويفصل ابن سينا أسباب الفرقة فى أربعة: الأولى عدم التكافؤ بين الزوجين، وهى نظرة طبقية كما قننها ديوان الأشراف فى الأحكام السلطانية[٣]. والثانى سوء العشرة دون تحديد ابن سينا لأسبابها. الثالث بغض جسدى أو نفسى قائم على تنافر الطبائع، وهو ما يتنافى إذا ما قام الزواج على علاقة الحب قبل العقد. والرابع عدم الانجاب وهو أحد أسباب تعدد الزوجات وليس الفراق.

ويبرر ابن سينا تعدد الزوجات للرجل وليس تعدد الأزواج للمرأة بأن الشركة فى الرجل حسد لا يلتفت اليه، من طاعة الشيطان. فى حين أن الشركة فى المرأة عار. والمرأة أشد انخداعاً وأقل طاعة للعقل. ومن ثم كان تعدد الأزواج لها مضرة، وأحادية الزوج لها حماية.

---

(١) وهو ما فعله الحبيب بورقيبة فى جعل الطلاق فى يد المحكمة الشرعية وليس فى يد الرجل فى تونس.

(٢) الشفاء، الالهيات جـ٢/٤٤٨- ٤٤٩.

(٣) وقد يكون ذلك أحد أسباب الخلاف بين أسامة بن زيد وزينب بنت جحش.

ويبرر ابن سينا المحلل والثناء على الشريعة بعد تشخيصها فى الشارع بنكاح صحيح من رجل آخر بعد الطلقة الثالثة والاستمتاع بها حتى يثير غيرة الزوج الأول فلا يجازف بطلاقها مرة أخرى، ويعرف مقدار الضرر الواقع عليه إذا كرر الطلاق جزافا. فإذا كانت المرأة مجرد متاع فهى له ولغيره. وإذا كان عن حب فان الزواج المحلل يثير النفور والابتعاد من الزوج الأول. ويكون الزواج الثانى بوكالة عنها. فلا بأس أن تصحب لذة الآخر بها فضيحة للزوج الأول لأنه لا يستحق رعاية أو مصلحة له. والسؤال الآن: ماذا لو رفض الزوج الثانى الطلاق واستمتع بها وأراد الزوج الأول ردها عن حب واكتشاف خطئه ومصلحته وأنبه ضميره؟ وماذا عن الزوجة التى أكتشفت ضرورة رجوعها إلى زوجها الأول وعدم استمالتها للثانى والعصمة ليست بيدها؟ كما أن المحلل يحل مشكلة الزوج وهو التسرع فى إلقاء يمين الطلاق واعتبار زوجته مجرد شئ ولكنه لا يحل مشكلة المرأة ويجعلها مجرد متاع لا رأى لها لا فى الطلاق البائن ولا فى الزواج الثانى. وإذا تم الطلاق على يد الحاكم أو القاضى فما لزوم المحلل؟ وماذا عن نفسية الرجل بعد أن يطأ رجل آخر زوجته فى حالة العودة إليها أو عن نفسية المرأة بعد أن يطأها رجل ثان فى حالة العودة إلى الأول؟ وفيم إذن تفضيل البكر على الثيب إلا لجدة الأولى وحبها الأول على خبرات الثانية المتعددة؟ وهل ترجع المرأة للرجل الأول أو يرجع الرجل للمرأة بعد أن يطأها غيره؟ وماذا عن مصير الأولاد من الرجل الأول فى حالة عدم رجوع زوجته أم أولاده اليه؟ ألا يقع الضرر عليهما معا فى سبيل حل مشكلة سوء استعمال الرجل ليمين الطلاق والدفاع عن المرأة بزواجها الثانى بخلق مشاكل أعظم؟ (١).

والمرأة يتستر عليها ويتم تخديرها أى بقاؤها فى المنزل وكأنها بضاعة مملوكة لصاحبها. ولا يجوز لها العمل. وفى مقابل ذلك تسن لها النفقة تعويضا لها. وفى مقابل

---

(١) وهذا هو موضوع الفيلم المصرى "طلاق سعاد هانم" ضد المحلل. الشفاء، الالهيات جـ٢/٤٤٩-٤٥٠.

ذلك يملكها الرجل ولا تمكله وكأن العلاقة بينهما علاقة ملكية، من يملك من؟ وبطبيعة الحال يمتلك القوى الضعيف. ومن مظاهر ملكيتها عدم نكاحها لغيره وجواز نكاحه لغيرها إن لم يتجاوز العدد المنكوح عن المعقول فى مقابل الانفاق عليها. وهو تشريع لنظام الاماء وملك اليمين وكأن سبب تعدد الزوجات هو القدرة على الانفاق، رخصة للغنى دون الفقير، للذات وليست للموضوع. وكلاهما يستمتع بالجماع وإن كان حظها فيه أكثر من حظه نظرا لحاجتها إليه أكثر من حاجته، ربما لفراغها وانشغاله، ولتفكيرها فى جسدها وتفكيره فى العمل. هى إلى الداخل وهو إلى الخارج كما يرمز لذلك العضوان الجنسيان، الفرج والذكر. كلاهما يستمتعان بالولد الذى يشمل البنت. فالمال والبنون زينة الحياة الدنيا. يقوم كل منهما بتربيته، كل فيما يخصه. النفقة للوالد والرعاية للوالدة. وعلى الولد خدمتهما وطاعتهما واكبارهما. فهى سبب وجوده، واحتملا مؤونة تربيته ورعايته كما هو ظاهر للعيان ربما تنظيرا لآية ﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا﴾ دون تعرض لحالات العقوق وقتل الأبناء للآباء والأمهات كما تعرضه الحياة المعاصرة، الفقر والمخدرات والضياع. وماذا عن التربية الثقافية والدينية من الوالد والوالدة؟ وهل يقتصر دور الأم على الرعاية الجسدية جسما لجسم بالرضاعة والاطعام؟ وماذا عن دور الدولة فى حالة عجز الطرفين؟ وماذا عن سوء تربية الأولاد وتحملهم تبعات الوالدين؟ وماذا عن قضايا التبنى وتحديد من **الأم من أنجبت** أم من ربت؟[1]. وماذا عن قضايا الوكالة والوصايا؟

والسؤال الآن: ما مصادر فكر ابن سينا فى الأسرة والزواج؟ هل هو الفقه الاسلامى ومحاولة تنظيره فلسفيا أم هو العقل الصريح نظرا لاعتماد ابن سينا عليه "وغير ذلك مما إذا تأمله العاقل عرفه" أم هى العادات والتقاليد فى عصره ينظرها ابن

---

(١) وهى القضية التى عرضها برشت فى مسرحية "دائرة الطباشير القوقازية". الشفاء، الالهيات جـ٢/ ٤٥٠- ٤٥١.

سينا كما يفعل عالم الاجتماع اعتمادا على فهم الملاحظة؟ يحول ابن سينا أحيانا الآيات والأحاديث إلى أبنية عقلية ونفسية واجتماعية دون استعمالها كدليل نصى كالمتكلم أو الفقهية. فالنص صياغة لتجربة وتفسيره بالعودة إليها[١] وربما هو روح العصر الذى مازالت ممتدا حتى الآن عبر التراث القديم والعادات القديمة وكأن التاريخ قد توقف، والزمن قد سقط من الحساب[٢].

---

(١) انظر دراستنا: عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟ وأيضاً: "أيهما أسبق، نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟" قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى ص ١٦٩ - ١٧٦.

(٢) وهو نفس موقف فشته فى "فلسفة الحق"، انظر كتابنا فشته فيلسوف المقاومة، (تحت الطبع).

الفصـــل الثالث

التاريـــــــخ

أولا: هل هناك فلسفة للتاريخ؟

إذا كانت أقسام الحكمة النظرية عند ابن سينا ثلاثة: المنطق والطبيعيات والإلهيات، وكانت أقسام الحكمة العملية ثلاثة أيضاً: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل فأين فلسفة التاريخ؟ وإذا كنت أربعة عند إخوان الصفا: المنطق والطبيعيات والنفسانيات/ العقليات، والعلوم الناموسية الإلهية والشرعية فهو اقتراب أكثر من الإنسانيات بإبراز النفس والعقل كموضوع مستقل بين الطبيعيات والإلهيات، وبإضافة العلوم الناموسية أى القانون الإلهى والشرعى دون الاقتراب صراحة من التاريخ.

وربما غابت فلسفة التاريخ من علوم الحكمة لأن المنطق صورى خالص لا شأن له بالتاريخ باستثناء المتواترات كأحد مصادر العلم مثل الحسيات والمجربات والبديهيات، والتواتر أى تاريخ الرواية ونقلها عبر الأجيال. فالتاريخ هنا هو نقل المتن عبر السند، والقول شفاها عبر الرواة. وهو مستمد من علم الحديث.

كما يتصور الفارابى أجزاء المنطق ليس فقط على نحو صورى من حيث قسمة المنطق إلى يقين وظن، ولكن أيضا على نحو تاريخى. فمنطق اليقين يبدأ بالمدخل، الكليات الخمس، ثم المقولات ثم العبارة ثم التحليلات الأولى (القياس). ويبلغ الذروة فى التحليلات الثانية البرهان. ثم ينهار التقدم ويتراجع إلى الجدل والسفسطة والخطابة والشعر. فانتقال المنطق من اليقين إلى الظن هو تراجع ونكوص وانهيار.

وفى الطبيعيات والإلهيات يظهر التاريخ الرأسى فى ترتيب الموجودات الطبيعية والإلهية فى نظرية الفيض نزولاً، الله والعقل والنفس والمادة، ثم تقسيم النفس إلى إنسانية وحيوانية ونباتية. ثم تأتى العناصر الأربعة فى النهاية ومنها تتركب المعادن. فهو تاريخ الكون أو التاريخ الطبيعى.

وفى النبوة وقصص الأنبياء يظهر التاريخ بوضوح، دور الأنبياء فى حركة التاريخ، مراحل التاريخ ومساره كما يمثله قصص الأنبياء سواء لصالح السلطة واكتمال التاريخ فى الدولة القائمة أو لصالح المعارضة والثورة على الحكم الظالم.

وفى الحكمة العملية تبدأ فلسفة التاريخ فى الظهور من الأخلاق، الممارسات التاريخية، الكونية والشعوبية والاجتماعية، ثم صراع الضرورة التاريخية والحرية. صحيح أن الحكمة العملية القديمة ثلاثة أقسام: الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل، إلا أنه يمكن تطوير تدبير المنزل أى الاقتصاد إلى تاريخ عن طريق التاريخ السياسى والتاريخ الاقتصادى.

ثم يظهر ابن خلدون متفردا فى "المقدمة" لتأسيس فلسفة للعمران أقرب إلى فلسفة التاريخ بعد نقده لمناهج الرواية وأغلاط المؤرخين فى التاريخ القديم اعتماده على التجارب والمشاهدات. وابن خلدون مؤرخ استطاع أن يكتب مقدمة فى فلسفة التاريخ، قبل أن يكتب "تاريخ العرب والبربر وليس حكيماً. بل إنه معاد للحكمة فى كتبه عن "فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها"(١).

١- **لماذا غابت فلسفة التاريخ؟** غابت فلسفة التاريخ كقسم مستقل فى علوم الحكمة ربما لعدة أسباب أهمها:

أ- التصور العام للكون فى علوم الحكمة الأولوية فيه لواجب الوجود، الواحد، الكامل، اللانهائى الذى منه يفيض كل شيء. وهو تصور المتكلمين خاصة الأشاعرة لنظرية الذات والصفات والأفعال. هو تصور هرمى للعالم يعطى القمة أكثر مما يعطى القاعدة، وللصورة الخالصة أكثر ما يعطى للمادة المتعينة. وفى هذا التصور يغيب التاريخ الطبيعى والتاريخ الإنسانى معا. فالطبيعة لا تتطور من ذاتها. خلقت مرة واحدة من عدم وتنتهى إلى عدم. وكان يمكن لأصحاب الطبائع الذين يقولون بالطفرة والكمون والتوليد

---

(١) انظر دراستنا: لماذا غاب مبحث التاريخ من تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ص ٤١٦-٤٥٦.

إنتاج تاريخى طبيعى ولكنهم ضاعوا فى زحمة الفرق. فهم فرقة من فرقة، الاعتزال والفرقة نفسها مستبعدة ومهمشة، ولم تبق فى التاريخ. والإنسان لا يبادر ولا يحرك التاريخ طالما أن المبادرة علوية، وطالما أنه مطالب فقط بتطبيق الشريعة وتنفيذ الأوامر، فهو علة ثانية وليس علة أولى.

ب- تصور العلاقة بين طرفين فى محور رأسى وليس فى محور أفقى، بين الأعلى والأدنى وليس بين الأمام والخلف يجعل الحركة رأسية نازلة وصاعدة، بين الذهاب والإياب، بين الفيض الكونى والإشرافى النفسى. ويصبح التاريخ، ومراتب الموجودات، ومقامات الارتقاء خارج التاريخ، منعرجا إلى أعلى وليس متجها إلى الأمام. العالم يفيض عن الله، والنفس تصعد إلى السماء. والوحى ينزل من العقل الفعال، والعقل المنفعل يستفيد منه ويصعد إليه متحدا به، فالفرع يعود إلى الأصل. لا يوجد زمان ولا مكان ولا بشر ولا دول ولا صراع ولا إرادات جماعية أو فردية حتى ينشأ التاريخ.

جـ - النزعة الإشرافية والعلم اللدنى والمعارف المعطاة سلفا والحقائق المتلقاة، كل ذلك يعطى الأولوية المطلقة للنظر على العمل، وللمعرفة على السلوك. الحقيقة تكتمل بمعرفتها، والسعادة فى هذه المعرفة القائمة بذاتها. ولا ينشأ التاريخ إلا بأولوية العمل على النظر. ولا يعنى العمل مجرد العمل الفردى الأخلاقى، مجاهدة النفس بل العمل السياسى الجماعى لتغيير الواقع والدخول فى متناقضاته.

د- الفلسفة الخالدة فى عقل الفيلسوف، وتحويل العالم إلى مثل أعلى، والمجتمع إلى مدينة فاضلة، جعل الفكر خارج التاريخ من وضع الذهن، حقيقة مطلقة خارج العالم، خلود بلا زمان. والتاريخ الإنسانى لا ينشأ إلا فى المكان والزمان ومع البشر والتدافع فى الأرض. لا ينشأ التاريخ فيما ينبغى أن يكون بل فيما هو كائن، بالفكر الطوباوى ولكن بالواقع المضنى المعاش. تكتمل الحقيقة فى ذهن الفيلسوف بمجرد تأملها ويتوقف التاريخ[1].

---

(١) هذا أيضا ما حدث عند هيجل وتصور الفيلسوف الذى يكتمل التاريخ فى ذهنه.

هـ- الحقيقة تقوم على العقل والطبيعة، على الاتساق المنطقى والتطابق مع الواقع. فالوحى له أساسان، العقل والطبيعة. فهو تأسيس بلا تاريخ، اكتمال بلا تطور، بنية بل مراحل.

و- الحقيقة بنية وليست تاريخا، اكتمال وليست تطورا، معطاة مرة واحدة ولا تكتشف على مراحل تجعل الحقيقة بلا تاريخ، بلا زمان ولا مكان، بلا تفاعل ولا تضاد. ويبدو أن اكتمال الوحى جعل العقل أقرب إلى البحث عن النهاية وليس البداية، النتيجة وليس المقدمة، ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتى، ورضيت لكم الإسلام دينا﴾. مع أن محمدا عود إلى إبراهيم، وتأكيد على رسالات الأنبياء[1].

ز- بداية كل فيلسوف من الصفر، من الألف إلى الياء، وصمته عن مصادره لم يحدث التراكم الفلسفى الكافى لخلق وعى تاريخى. فالكندى لا يشير إلى المترجمين، والفارابى لا يشير إلى السابقين عليه، وابن سينا يبدأ الفلسفة وينهيها ويكمل بنيتها، ويتم النسق[2]. المنطق والطبيعيات والإلهيات ليس لأحد، وللكل فى نفس الوقت[3].

ح- كان الفلاسفة مفكرى البلاط، يفكرون للأمير، ويعملون لحسابه. كان الكندى مؤدبا للمعتصم بالله، والفارابى زينة بلاط سيف الدولة، وابن سينا وزيرا. فى دولة بنى بويه، وابن رشد طبيب المنصور. كانوا من النخبة وليسوا من الشعب باستثناء الشيعة مثل أبى يعقوب السجستانى الذى استشهد فى ثورة عام ٣٣١ والمعارضة السياسية والثوار الذين حولوا قصص الأنبياء إلى فلسفة فى التاريخ. كان الأنبياء ثورا ضد الظلم، وتلاهم الأئمة القائمون ووضع الأكوار والأدوار، ودورات التاريخ، والصراع بين القهر والتحرر، بين الظلم والعدل ، بين الحق والباطل.

---

(١) هذا هو التقابل اللغوى الأنثروبولوجى فى الغرب الحديث بين Diachronism, Synchronism .

(٢) هذا ما فعله هيجل أيضا فى تاريخ الفلسفة الغربية.

(٣) وهذا على عكس الفلسفة الغربية وتولد المذاهب الفلسفية بعضها من بعض طبقا لقانون الفعل ورد الفعل، مقدمة فى علم الاستغراب ص٦٤٢-٦٦٤.

ط- غياب فلسفات للتاريخ فى الحضارات المجاورة، يونانية ورومانية غربا، وفارسية وهندية شرقا، جعل التفاعل بين الوافد والموروث فى حده الأدنى. صحيح أن أفلاطون كان لديه تصور للعالم، تكوينه وتطوره فى "طيماوس" ولكنه كان تاريخا أسطوريا، وأن أرسطو كان مؤرخا أكثر منه فيلسوفاً للتاريخ، تكتمل الحقيقة فى ذهنه. لم يحدث التحدى الثقافى الخارجى، المنبه من الحضارات المجاورة حتى تنشأ فلسفة للتاريخ تجمع بين الوافد والموروث كما حدث فى المنطق والطبيعيات والإلهيات.

ى- كانت روح العصر روح الانتصار، وكانت الجيوش فاتحة، والعمارة قائمة. كان التاريخ يصنع بالسواعد والعقول. كانت الحضارة فى بدايتها تنشأ وتتكون وتصنع تاريخها. ولا تنشأ فلسفة التاريخ إلا بعد توقف الاندفاع الأول، وتأمل الفيلسوف فى مسار الحضارة، والتفكير فى أسباب قيامها وسقوطها كما حدث عند ابن خلدون[1]. فلسفة التاريخ يمكن أن تنشأ الآن سبعة قرون بعد ابن خلدون لطرح سؤال النهضة كما طرح ابن خلدون سؤال الانهيار خاصة بعد ظهور حضارات جديدة مجاورة خاصة الحضارة الغربية، ومحاولة للإجابة على سؤال شكيب أرسلان: لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟

٢- **هل يمكن إقامة فلسفة فى التاريخ؟** وهو السؤال المطروح ليس فقط داخل علوم الحكمة، بل أيضا داخل منظومة العلوم الإسلامية كلها، العقلية النقلية الأربعة، والنقلية الخالصة، والعقلية الخالصة.

ففى علوم الحكمة يمكن تحويل التاريخ الرأسى إلى تاريخ أفقى، والمحور الرأسى إلى محور أفقى، ونظرية الفيض وتراتب الموجودات إلى نظرية فى مراحل التاريخ، ونظرية الإشراق والصعود إلى أعلى إلى نظرية فى التقدم إلى الأمام. ويمكن الاستمرار فى قصص الأنبياء والأدوار والأكوار من الماضى إلى الحاضر والمستقبل دون التوقف

---

(١) يروى أبن إبراهيم باشا وجد كتابات فى فلسفة التاريخ فى الشام. فأرسله إلى أبيه فى القاهرة لقراءته. فرد عليه قائلا "أنت تقرأ التاريخ أما أنا فأصنع التاريخ".

على الماضى وحده، نزولا من مدينة السماء إلى مدينة الأرض، وبيان مقاومة الأئمة بعد الأنبياء لنظم القهر والتسلط إلى نهاية الزمان. كما يمكن بيان أنواع الضرورة التاريخية الكونية والتاريخية والشعوبية والاجتماعية ومقابلتها بالحرية الفردية وبعمل الجماعات. ويمكن إبراز العناصر الأولى لقيام الدول وسقوطها كما حاول الكندى والرازى والفارابى والتوحيدى وغيرهم. وأخيرا يمكن الدخول فى حوار مع ابن خلدون فى تاريخ العمران ومراجعته وقراءته من جديد، لوضع سؤال شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون أسباب الانهيار.

ويمكن العودة إلى علم أصول الدين الذى كانت علوم الحكمة تطويرا له وإعادة الاختيار بين البديلين الأشاعرة والمعتزلة وأيهما أقدر على إنتاج فلسفة فى التاريخ، نظرية الذات والصفات والأفعال التى تضع الكمال كله خارج العالم، وتخرج الإمامة من الأصول إلى الفروع من أجل تسكين الناس ونزع سلاح المعارضة أم الأصول الخمسة عند المعتزلة وضم العدل إلى التوحيد، وجعل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أصلا من أصول الدين؟ وكلاهما بديلان داخل أهل السنة بالإضافة إلى البديل الشيعى الذى ظهرت فيه فلسفة التاريخ وفلسفة الثورة، وفلسفة المعارضة وفلسفة السياسة والتى تحققت فى الثورة الإسلامية فى إيران أكثر مما ظهرت عند أهل السنة.

ويمكن إعادة تأويل النبوة والمعاد من السمعيات فى العقائد الأشعرية وتحويلها إلى فلسفة فى التاريخ العام، النبوة ماضى البشرية ومراحلها المختلفة وثورات الأنبياء، وقيام الدول وسقوطها فى الماضى، وتبدل الأقوام وهلاكهم مثل عاد وثمود، ومقاومة موسى لفرعون، ومحمد لأشراف مكة. والمعاد مستقبل البشرية ليس بالضرورة بعد الموت ولكن قبل الموت فى حياة البشر والإعداد له بالفعل.

كما يمكن تأويل الإيمان والعمل والإمامة كتاريخ متعين فى المواطن والدولة والعقد الاجتماعى بينهما. ثم توالى الدول والطبقات، والمفضول والأفضل وانهيار التاريخ من الخلافة إلى الملك العضود فى مقابل المهدية والصعود من جديد آخر الزمان حتى يتم

الخلاص على أيدى المهدى المنتظر. ويمكن رد الاعتبار إلى الفرق الهالكة ونقد الفرقة الناجية، من أجل تشجيع المعارضة السياسية ونقد التسلط والأحادية[1].

ويمكن البحث فى علوم التصوف عن عناصر مكونة لفلسفة التاريخ، وتحويل المحور الرأسى أيضا والصعود إلى أعلى فى نظرية الإشراق، فى المقامات والأحوال إلى محور أفقى فى مراحل التاريخ، وتعاقب الدول من الخلف إلى الأمام بدلا من أدنى إلى أعلى، وأن يصبح الفناء، نهاية الطريق الصوفى هو البقاء اكتمال الغاية فى التاريخ.

ويمكن أيضا إعادة تأويل "فصوص الحكم" وقصص الأنبياء على أنها مراحل التاريخ منذ آدم حتى محمد وخالد بن سنان، وكيف يتجلى الكمال تدريجيا، نبيا وراء نبى، مرحلة وراء مرحلة حتى يصبح الحق خلقا والخلق حقا، وقد قامت فلسفات التاريخ على نوع من تحقيق المثال فى الواقع، وتحقيق الغاية فى التاريخ، وهو ما سماه الصوفية وحدة الوجود. يستطيع التصوف كله بما فيه من طاقة وحركة وصراع وجدل أن يتحول إلى فلسفة فى التاريخ، بأن ينتقل من الداخل إلى الخارج، ومن الفرد إلى الجماعة، ومن الروح إلى التاريخ.

بل إن الطريقة نفسها كالمهدية والسنوسية قد تحولت إلى حركات جهاد ضد الاستعمار فى التاريخ الحديث. وشارك كبار الصوفية قديما وحديثا فى ثورات الشعوب المضطهدة مثل الحلاج واشتراكه فى ثورة القرامطة ونجم الدين كبرى فى الشام. ومازالت مؤثرة فى السودان والمغرب وأواسط آسيا، وقادرة على التأثير فى مسار التاريخ بعد تحولها إلى حركات شعبية حاملة للأهداف الوطنية والقومية.

لقد نشأ التصوف فى البداية كنوع من المقاومة السلبية بعد أن استحالت المقاومة الفعلية بعد استشهاد الأئمة من آل البيت واستتباب النظام منذ الحجاج وخلفائه. والآن المقاومة ناجحة فى إيران وجنوب لبنان وفلسطين والشيشان. بل إن معظم حركات

---

(١) وقد تم ذلك من قبل فى "من العقيدة إلى الثورة" خاصة فى المجلد الرابع "التاريخ العام"، والمجلد الخامس "التاريخ المتعين".

التحرر الوطنى فى هذا القرن قد خرجت من عباءة الصوفية خاصة والحركة الإصلاحية بوجه عام. يمكن التحول من جهاد النفس إلى جهاد العالم، من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، ومن إسقاط التدبير إلى التحرر الفردى والاجتماعى والسياسى، ومن الأحوال النفسية إلى جدل فى التاريخ، ومن المقامات الصوفية إلى مراحل التقدم فى التاريخ.

ويمكن أيضا استنباط عناصر لفلسفة فى التاريخ من علم أصول الفقه، من تسلسل الأدلة الشرعية الأربعة، من الكتاب إلى السنة إلى الإجماع إلى القياس أى من النص إلى تجربته الأولى فى الزمان والمكان إلى توالى فهم الأجيال جيلا وراء جيل إلى الجهد الفردى فى الفهم والاستنباط. فالتقدم هنا من النص إلى الحياة، وإجماع الجيل السابق ليس ملزما للجيل الحالى. والاجتهاد مفتوح إلى آخر الزمان، فالوقائع لا تنتهى.

وإذا كانت اللغة اصطلاحا وليست توقيفا فإن ذلك يسمح بتتبع نشأة اللغة وتطورها. واللغة تعنى الفكر، ومن ثم يمكن أيضا وصف تطور الفكر البشرى من خلال تطور اللغة ومعانيها الاشتقاقية والاصطلاحية والعرفية. وإن الاشتباه فى اللغة الظاهر فى ثنائيتها مثل: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المجمل والمبين، المطلق والمقيد، المستثنى والمستثنى منه، يسمح بإدخال عنصرى الزمان والمكان من أجل تأويل متجدد للأحكام ونصوصها. ففى اللغة ثابت ومتحول، جدل الثوابت والمتغيرات. كما أن التعليل يمكن أن يتحول من تعليل الأحكام الفردية إلى الكشف عن قوانين السلوك البشرى العام باستقراء جزئيات الأحكام، وتحويلها إلى قوانين فى التاريخ.

أما أحكام الوضع فقادرة على التحول من النص إلى العالم، ومن الحكم الشرعي إلى الموقف الإنسانى، فالأفعال فى العالم لها أسباب وشروط وموانع وعزائم ورخص وصحة وبطلان. أما أحكام التكليف فإنها تصف الممارسات الفعلية للأفراد والجماعات بين الإيجاب والسلب الضروريين أو الاحتماليين نظرا لوجود الضرورة والحرية فى التاريخ بالإضافة إلى الأفعال الطبيعية التلقائية التى يقوم بها الأفراد تعبيرا عن الدافع الحيوى.

أما المقاصد فإنها تمثل الغايات القصوى للتاريخ، الحياة والعقل والعلم والكرامة وثروات الأمم التى تدافع عنها الشعوب لأنها أسباب بقائها. هى حقوق الأفراد والشعوب التى تتجلى فى مراحل التاريخ ومن خلال نضال المجتمعات.

ويمكن أيضا استنباط بعض العناصر المكونة لفلسفة التاريخ من العلوم النقلية الخالصة. ففى علوم القرآن هناك أسباب النزول وأولوية الواقع على الفكر أى المكان، و"الناسخ والمنسوخ" ووجود الزمان داخل التشريع والنص والحكم أى التطور والتغير فى الأحوال. وهناك التحول من المكى إلى المدنى، من التصور إلى النظام، وترتيب السور والآيات طبقا لزمان نزولها.

وفى علوم الحديث تشير الرواية إلى انتقالها عبر الزمان، ونقلها عبر الأجيال. فالتاريخ هو التطابق بين المسموع والسامع دون تأويل أو تخريج. علم ميزان الرجال، وعلم الجرح والتعديل وشروط التواتر كل ذلك يمكن أن يتحول إلى وعى معرفى تاريخى.

وعلوم التفسير أيضا خاصة تلك التى استعملت المنهج التاريخى يمكن أن تكون مصادر أولية لفلسفة فى التاريخ تصف أحوال الأمم، نهضة وسقوطا، ونشأة العالم ونهايته، واستقراء القوانين من الحوادث الجزئية، ودراسة الماضى عبرة للحاضر، وجمع المعلومات عن الأمم السابقة والتحقق من رواياتها وأساطيرها.

وفى علوم الفقه يمكن التحول فى الأولويات من العبادات إلى المعاملات من أجل اكتشاف عناصر التاريخ الاجتماعى والسياسى والاقتصادى، فى البيع والشراء، والإجارة والمزارعة، وأنواع المضاربات، والإسلام والجزية والقتال، والجهاد والغنائم، والرق والنساء والصيد. فالفقه هو علم النوازل، والنوازل متغيرة عبر العصور.

وإذا كانت الجغرافيا جزءا من علوم الحكمة، الحكمة الطبيعية، دراسة طبقات الأرض، الإنسان والحيوان والنبات والمعادن، فانه يمكن رصد عناصر التاريخ الطبيعى. أما التاريخ فإنه يمكن الكشف عن فلسفات التاريخ وراء الحوليات والطبقات وكتابة

التاريخ من البداية إلى النهاية والتصورات الحاكمة له.

بل إن العلوم العقلية الخالصة لقادرة على أن تمد فيلسوف التاريخ ببعض العناصر مثل علم الفلك وتأثير عالم الأفلاك فى العالم الأرضى، عالم ما فوق القمر فى عالم ما تحت القمر، وتأثير النظرية الجغرافية على حياة الشعوب وأمزجتهم وعاداتهم وعمرانهم. كما يمكن لعلوم الطب والتشريح إعطاء عناصر لتكوين تاريخ طبيعى للإنسان.

لقد اشتدت الرغبة فى ظهور فلسفات للتاريخ فى الفكر العربى الحديث بفضل التأخر والتقدم. وحاول كثير من المصالحين الإجابة على السؤال والتركيز على سنن الكون ﴿ ولن نجد لسنة الله تبديلا ﴾، وقوانين التاريخ، ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾. من أجل العظة والاعتبار. وقد ساعد على ذلك ترجمة فلسفات التاريخ المعاصرة من الغرب الحديث وتحقيب التاريخ فى مراحل تجعل الغرب مركزا للعالم وتضع تاريخ البشرية جميعا فى مراحل ما قبل التاريخ، وتاريخ الغرب الحديث هو نهاية التاريخ ومصبه حيث يتوقف التاريخ وينتهى. فتحقيب الغرب هو تحقيب العالم. ولا توجد حضارات وشعوب ترث الغرب حيث اكتمل التاريخ وتوقف الزمن(١).

وقد قامت المشاريع العربية المعاصرة لإبراز الوعى التاريخى والإجابة على سؤال: فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وتحقيب الحضارة الإسلامية تحقيبا مستقلا من القرون السبعة الأولى، العصر الذهبى الأول الذى بلغ ذروته فى القرن الرابع الهجرى، إلى القرون السبعة التالية. ويفصل بينهما ابن خلدون الذى وصف القرون السبعة الأولى مبينا كيف قامت الحضارة الإسلامية ولماذا انهارت؟ ونحن الآن على أعتاب حقبة ثالثة، قرون سبعة قادمة، من القرن الرابع عشر حتى القرن الواحد والعشرين الهجرى ابتداء من الإصلاح الدينى بالرغم من كبوته، والثورة العربية بالرغم من نكستها إلى فجر نهضة عربية جديدة. كما تتم دراسة الغرب الحديث الذى أوشك على نهاية عصوره الحديثة منذ الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر الميلادى حتى نهاية القرن

---

(١) لسنج: تربية الجنس البشرى دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، المقدمة.

العشرين وبداية الواحد والعشرين، متلاحما مع نهضة آسيا. وربما تشاهد البشرية تحولا فى روح العالم وسريانها من الشرق القديم إلى الغرب الحديث أولا ثم عودتها من الغرب القديم إلى الشرق الحديث ثانيا(١).

ثانيا: التاريخ الرأسى.

ويعنى التاريخ الرأسى تاريخ العالم وفيضه من أعلى إلى أدنى كما هو الحال فى نظرية الفيض ثم الصعود من جديد من أدنى إلى أعلى بالإشراق. الفيض فى الكون والإشراق فى النفس، الذهاب والإياب، الخروج والدخول، البداية والنهاية.

١- **التاريخ النازل (نظرية الفيض).** وهو تاريخ الكون كما مثلته نظرية الفيض وصدور العالم عن الله على درجات، وخروج المادة من اللامادة على مراتب. وهو أقرب إلى التاريخ الطبيعى منه إلى التاريخ الإنسانى بالرغم من بزوغ النفس كأحد مراتب الكون. والنفس العاقلة أحد قواها(٢).

أ- **فيض الوجود ومراتب الموجودات.** وهناك ثلاث مراتب للأحياء فيما يتعلق بالنطق والحياة. الأولى حى ناطق غير مائت وهو الملاك. والثانية حى ناطق مائت وهو الإنسان. والثالثة حى غير ناطق وغير مائت وهو الجن. فالإنسان أفضل من الجن فى النطق، والجن أفضل من الإنسان فى عدم الموت(٣). الإنسان والجن على طرفى نقيض فى النطق والموت والملاك وسط بين الاثنين يشارك الإنسان فى النطق، ويشارك الجن فى عدم الموت. والحقيقة أن الجن ناطق طبقا للعقائد لأنه يستمع إلى القرآن ويفهمه

---

(١) مقدمة فى علم الاستغراب ص٧٦٣-٧٧٦.

(٢) تم عرض نظرية الفيض بالتفصيل فى باب الحكمة النظرية، الفصل الثانى، الطبيعيات والأفعال. وقد يبدو تداخل بين هذا الجزء وذاك.

(٣) الفارابى: المسائل الفلسفية ص ٩١.

مراتب الأحياء:
- حى ناطق غير مائت = الملاك
- حى ناطق مائت = الإنسان
- حى غير ناطق غير مائت = الجن

ويتدبره ويناقش ويحاجج وهذا لا يكون إلا بالنطق. وهو إجابة على سؤل مثل باقى الأسئلة المنطقية والطبيعية فهو سؤال علمى وليس سؤالا عقائديا

وفى "رسالة فى إثبات المفارقات" يبرهن الفارابى على صحة نظرية الفيض، الله، والعقل، والنفس الفلكية والنفس الإنسانية. لا تموت ولا تفسد، مدركة لذواتها، ولكل منها سعادة فوق سعادة المادة. وتكثر العقول والنفوس الفلكية بالأنواع فى حين تكثر النفوس الإنسانية بالأشخاص بالرغم من سؤال الحكماء: كيف يمكن الجمع بين البساطة والكثرة فى النفوس لأن البساطة قرين الوحدة؟

والبراهين لإثبات المفارقات إما عامة لها كلها أو براهين خاصة لإثبات مفارق مفارق، وأحياناً تكون بإثباتها أولا ثم إثبات المفارقة ثانيا. وتقوم الحجة على قسمة الوجود إلى واجب وممكن. وهى ثنائية تطهرية تعبر عن إيمان مسبق وموقف تطهرى وليست تصورات بديهية بل إيمانا مقنعا. والبرهان على إثبات الوجود الذى لا سبب له فى حاجة إلى برهان آخر لإثبات أنه مفارق. فالممكنات يجب أن تنتهى إلى واجب الوجود. وواجب الوجود لا سبب له وإلا لزم التعليل إلى ما لانهاية. كما أن الوجود إما معلول أو علة، طرفان ووسط، والوسط يرد إلى الطرفين مما يستلزم وجود سبب لا علة له. فلكل موجود علة. وإذا استغنى عنها أصبح واجب الوجود. والمحدث يحتاج إلى علة حادثة. والبرهان على أنه مفارق أنه لو كان جسما لكان له مادة وصورة، وكانت له ماهية مما يستلزم محالات ثلاثة: أن المعدوم يلزمه الوجود أو أن الوجود بلا سبب يكون من لوازم الماهية أو أن يكون واجب الوجود متعلقا بالماهية واجبا عليها. وأحيانا إثبات الشىء يتضمن إثبات مفارقته فى خطوة واحدة دون حاجة إلى خطوتين[1].

وأحيانا يكون الجدل الداخلى أى البرهان صعبا لا يتفق مع علوم الحكمة التى تقوم على البرهان لا على الجدل مما يدل على بقاء علم الكلام، موضوعاته وبعض مناهجه فى علوم الحكمة. إذ يقوم إثبات المفارقات على براهين داخلية منها علم الكلام دون الاكتفاء

---

(١) الفارابى: رسالة فى إثبات المفارقات، الفقرة (١).

ببداهة التصور فى الفلسفة. فعلوم الحكمة لم تتخل بعد عن المنهج الجدلى.

والبراهين كلها فى الحقيقة لا هى جدلية كلامية ولا برهانية فلسفية بل هو اقتضاء خلقى أو مطلب نفسى تكشف عنه عبارات مثل "لا يصح"، "لا يجوز"، "يجب أن" من اللازم أن...، "يقتضى أن"، وهو طريق الأولى الأخلاقى[1]. وتعتمد كل الحجج على نفس القسمة التطهرية، الأول والثانى، الصورة والمادة، العلة والمعلول، الوجود والماهية، وكل منها يعتمد على الأخرى، وهو ليس استدلالا بل إيمانا يبحث عن ذاته، إيمان صريح يتحول إلى إيمان مقنع أو إيمان مقنع يكشف عن إيمان مسبق طبقا لعملية التشكل الكاذب.

وبالرغم من وضع رسالة الفارابى وتركيزها إلا أنها رسالة تطهرية علوية إشراقية لا تتفق مع فلسفته المنطقية العقلية . وهو نفس التضاد فى فلسفة ابن سينا بين "الشفاء" و"النجاة" من ناحية و"الإشارات والتنبيهات" خاصة فى القسم الأخير عن " المقامات والأحوال"، بين الفلسفة العقلية المنطقية والفلسفة الصوفية الإشراقية. وهو نفس التضاد الذى وقع فيه أيضا الرازى بين "القدماء الخمسة" والطب الروحانى. ولم يصمد أمام الإشراق إلا الكندى العقلانى الطبيعى، المنطقى العلمى، وابن رشد المعتزلى الأرسطى. والمطلوب الآن ربما ليس إثبات "المفارقات" بل تحقيق "الحالات" من أجل عودة الفكر إلى الواقع وتأثيره، والقضاء على الاغتراب الثقافى.

والله هو المفارق الأول، ولا سبب له. وهو العلة الأولى وواحد. فالوحدانية تأتى قبل سائر الصفات، الوصف السادس فى علم أصول الدين[2]. ولا يزيد الفارابى أكثر من ذلك. كما يفصل فى المفارقات الثلاثة العقل والنفس الفلكية والنفس الإنسانية نظرا لقياس الغائب على الشاهد. وكل ما يقال فى المفارقات الثلاثة يقاس عليه.

والعقل ليس واحدا بل هناك عقول كثيرة. وكلها فعالة وليس فقط العقل العاشر.

---

(١) وهو أيضا الدليل الانطولوجى عند أنسيلم والتحول من Majus أعظم إلى Melius أفضل. انظر مقدمتنا لترجمة "أومن كى أعقل"، نماذج من الفلسفة المسيحية.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ ٢ التوحيد ص ٣٠٤-٣٣٧.

وترتبط المفارقة بالوحدة وكأن الواحد لا يكون حالا والكثير لا يكون مفارقا.

وهناك ستة براهين لإثبات العقول الفعالة. الأول أن اللازم الأول أحدى الذات لأن الأول أحدى الذات من كل جهة، ويقتضي الواحد واحدا، والواحد لا يكون إلا مفارقا، ولا يصدر عن الصورة إلا صورة، ولا يصدر عنها مادة أو صورة ومادة. والثاني الجسم مؤلف من مادة وصورة، ولا يستغنى كل منهما عن الآخر، فلابد أن يوجد كلاهما من ثالث مفارق. والثالث لو كان الجسم الفلكي سبب وجود جسم محوى للزم أن يكون لعدم الخلاء سبب. والخلاء محال، والمحال لا سبب له لذلك كان الفلك مفارقا. والرابع النفوس الإنسانية مفارقة ويلزم أن تكون علتها مفارقة لأن الجسم متأخر في الوجود عن المفارقات. ولو كان الجسم سبب المفارق لأفاد وجودا مثله وأتم منه، وكان وجود النفس الإنسانية من غير سبب، والجسم لا يفيد وجودا أكمل منه. والخامس النفوس الإنسانية تخرج من القوة إلى الفعل في المعقولات، ولابد لذلك من قوة تجعلها معقولة وهو المفارق. والسادس لابد للحركة الدائمة من محرك مفارق(١).

والملاحظ على هذه البراهين أنها تثبت ببرهان الخلف وكأن الموضوع منطقي صرف وليس وجوديا. كم أنها تقوم على افتراض التسليم بنظرية الفيض وخروج العقل الأول من الواحد، والعقل الثاني من الأول... الخ. وماذا لو أنكر الفيض، هل يسقط البرهان؟ وهل يقتضي التسليم بالمفارقات التسليم بالفيض بالضرورة؟ ألا يؤدي الخلق إلى القول بالمفارقات أيضا على الأقل، الله والنفس. فبعد إثبات المفارق الأول يستنبط المفارق الثاني لأن الفائض عن المفارق مفارق. وبعض البراهين يقوم في مقدماته على مسلمات مثل استحالة الخلاء، وهو افتراض مسبق مأخوذ في البرهان على أنه مسلمة. كما يعتمد برهان على إثبات النفوس الإنسانية وهي لم تثبت بعد. إذ يتضمن قفزة كما تكشف عن ذلك عبارة "على ما سيأتي بعد". وفكرة "التقدم" و"التأخر" فكرة إيمانية خالصة مثل تقدم النفس على البدن كتقدم الله على العالم في الوجود أو تقدم البدن على النفس مثل تقدم

---

(١) الفارابي: رسالة في إثبات المفارقات، الفقرة (٢).

العالم على الله فى المعرفة. وتقوم معظم البراهين على استحالة التسلسل إلى مالانهاية لأن نموذج اليقين عندها هو البرهان الطولى وليس الدائرى. والبراهين كلها من نوع إثارة الغبار ثم الشكوى من عدم الرؤية أو هى براهين افتراضية تبدأ بـ "لو" بحيث يبحث العقل اتساقه مع نفسه واستنباط نتائج متفقة مع مقدمات افتراضية أصلا لم يتم التثبت من صحتها. والبراهين صور شعبية للتوفيق بين متعارضين، المادة والصورة، والحاجة إلى شخص ثالث أعلى غير منحاز يجمعهما وهو العقل المفارق. وهذا ليس برهانا عقليا بل صورة إنسانية بدليل لفظ "مستغنى". وهو لفظ إنسانى وأسلوب إنشائى وعبارات صوفية مثل أحدى الذات" مما يدل على أنها ليست برهنة عقلية بل تجربة صوفية. وفى نظرية القدم لا توجد مفارقات لأنها نظرية حلولية.

وتسمى النفس الفلكية أحيانا بالقوى السماوية أو النفوس السمائية وليست نفوس الأفلاك. وهو تعبير شعرى أكثر من الفلك اللفظ العلمى. والحركة المستديرة مفارقة على عكس الحركة المستقيمة. فالاستدارة تقبل فى الفلك وليس فى علاقة العلة بالمعلول. وتثبت النفوس السمائية بثلاثة براهين. الأول أن الحركة الطبيعية تصدر عنها حالة طبيعية وهى حالة الحركة المستديرة وليس السكون. والثانى أنها تتطلب أمرا تسكن عنده على أقرب الطرق، وهى المستقيمة. والثالث أن الطبيعة لا تقتضى هروبا من مطلوب، والمستديرة بخلافها فهى أذن غير طبيعية بل نفسانية اختيارية. ولأنها تختار جزءا فهى ليست عقلا. والبرهان على مفارقتها أن مطلوبها لا يصح أن يكون حسيا ومن باب الشهوة والغضب وإلا كانت تسكن عند إصابته. فهناك استنكاف من الشهوة والغضب وهما أساس الخلق الإنسانى. وكلها أدلة ضعيفة صورية جدلية لا تثبت شيئا، وتهرب من الإسقاط الإنسانى[1].

وتثبت النفوس الإنسانية كعلة لإثبات الأجسام لأن الجسم لا يثبت جسما. والجسم المطلق لا وجود له. فلابد من مقوم وهو الجوهر وخاصيته النمو والاغتذاء والإدراك

---

(١) السابق، الفقرة (٣).

والحركة وهو النفس. وهناك أربعة براهين لإثبات مفارقة النفوس الإنسانية. الأول إدراك المعقولات والمعقولات معانى مجردة، وكل مدرك يحصل فى المدرك، وكل ما يحدث فى الجسم يكون مؤثرا فيه، ما لابد للجسم فى وجوده. فلو حدث معقول فى الجسم لما كان معقولا. والثانى الشعور بالذات. ولو كانت فى آلة لما شعرت بذاتها دون إدراك آلتها، وكان بينها وبين آلتها آلة. ويتسلسل إلى ما يدرك ذاته. وكل موجود فى آلة فذاته غيره. الثالث إدراك الأضداد معا بحيث يمتنع أن توجد كذلك فى المادة. الرابع الإقناع بأن العقل قد يقوى بعد الشيخوخة. وإذا كان مفارقا لا يفسد بفساد المادة. وهى الحجة المذكورة عند ابن سينا دون الإشارة إلى مصدرها.

وهذه البراهين الأربعة يمكن التساؤل حول كل منها. الأول هل إدراك النفس المعقولات يجعلها مفارقة وكيف يتم الانتقال من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود؟ والثانى هل يعنى الوعى بالذات بالضرورة المفارقة والانفصال عن الجسم؟ والثالث هل يثبت إدراك هذه الأضداد مفارقتها أم يثبت فقط معرفتها ووجودها؟ والرابع ألا تدل قوة العقل بعد الشيخوخة على النضج واكتساب الخبرات وليس على المفارقة وإلا فما معنى العته عند الشيخوخة والنبوغ فى الطفولة والصبا؟

والغرض من إثبات المفارقة غرض دينى وهو إثبات البعث. والبرهان على ذلك بقاء البسيط، بقاء العقل بالفعل وليس العقل الهيولانى. فالبقاء بالمعرفة وليس بالعمل الصالح، وليس للثواب والعقاب كما هو الحال فى علم العقائد[1].

وبالرغم من دقة الفكر البرهانى إلا أن السؤال هو : هل يحتاج الإنسان إلى إثبات النفس وهو كائن يتحرك يشعر ويتألم ويفرح ويحزن؟ وهل براهين البعث صورية مجردة فارغة جدلية أم إحساس إنسانى، الرغبة فى الحياة بعد الموت، والشوق إلى الخلود، وتمنى عالم أخر يسوده العدل تعويضا عن الظلم فى الدنيا؟

واستمرت نظرية الفيض عند الشيعة الإسماعيلية عند أبى يعقوب السجستانى فى

---

(١) السابق: فقرة(٤).

"الينابيع" وعند حميد الدين الكرمانى فى "راحة العقل"(١). وتتميز بزيادة ظهور الجانب الإنسانى. وتزداد المراتب الأربعة فى "الينابيع" من الله والعقل والنفس والعالم إلى الإنسان وتاريخ النبوة والمعاد أى دور الإنسان فى التاريخ. ماضى البشرية فى النبوة، ومستقبلها فى المعاد. ولا فرق بين الينبوع الروحانى والينبوع المادى فكلاهما درجات مختلفة من التحقق والتعين. والينابيع مثل الحدود الدينية أى قواطع وفواصل.

وهناك أربعون ينبوعا فى خمس مراتب. الأول ثلاثة ينابيع فى الله بمعنى المبدع وهويته. ويعنى الإبداع إضافة أمر إلى طرفين. والثانى تسعة ينابيع فى العقل الأول المبدع وخلود العقل وسكونه وتمامه ومخاطبته للنفس. والثالث ثمانية ينابيع بين العقل والنفس بلغة الكندى فى الايس والليس، والنفس الكلية وإفاضتها على الأنفس الجزئية للبشر، وقوى النفس وحركاتها. والرابع ستة ينابيع فى خلق العالم وابتداء الإنسان وعدد الملائكة وفى استبعاد الشر من أصول الإبداع. والخامس فى الإنسان والنبوة والمعاد(٢).

---

(١) الراعى الأجل سيدنا أبو يعقوب السجستانى: الينابيع، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، لبنان.

(٢) لله: ١- الينبوع طبيعى وروحانى ومعنى المبدع ٢- هوية المبدع. ٣- هى إضافة أمر الله إلى طرفين. العقل. ٤- عالم العقل. ٥- العقل الأول مبدع. ٦- قبل العقل الأول لا يتوهم شىء البتة. ٧- العقل لا يبيد. ٨- العقل ساكن. ٩- العقل تام القوة والفعل ١٠- إثبات العقل المجرد ١١- مخاطبة العقل للنفس ١٢- كيفية اتصال فوائد العقل بالنفس ١٣- الأيس لا يصير ليسا ١٤- الأيسيات متناهية وذات غايات ١٥- سؤال لم خلق الله العالم محال ممتنع ١٦- إبداع العقل إبداع لقوى كثيره ١٧- إثبات النفس الكلية تنبعث منها الجزئيات فى البشر ١٨- ما فى البشر أجزاؤه وجوهره من النفس الكلية ١٩- الأفلاك بجميع قواها ونجومها وحركاتها فى أفق النفس ٢٠- كيفية حركات الفلك على مراد النفس واختيارها مع وجود الجبر فيها ٢١- الله فى كل مكان لا يليق بالخلق الأول فضلا عن المبدع جل وعلى ٢٢- كيفية ابتداء الإنسان ٢٣- كيفية عبادة المبدع وهو السابق المبدع ٢٤- ملائكة الله لا يحصيها عدد ٢٥- الشر لا أمثل له فى الإبداع ٢٦- القوى الطبيعية لا قدر لها عن القوى الروحانية المعاد: ٢٧- الثواب هو العلم ٢٨- معنى الصليب للمسيح عليه السلام ٣٢- اتفاق الصليب مع الشهادة ٣٣- العالم لا صورة له عند المبدع قبل الإبداع ٣٤- الزوج المركب الذى يتلو الأربعة بعد الستة ٣٥- لا أحد إلا ويبلغ مرتبة العقل ٣٦- هوية صاحب القيامة ٣٧- توهم الكثرة من علة واحدة هو أمر الله ٣٨- للبشر عود إلى ثواب أبدى ٣٩- معنى كلمة المبدع ٤٠- كيفية اتصال التأييد =

فالإبداع نشأة تكون أى نشأة التاريخ مع الخلق. الإبداع نوع من الخلق المستمر أى الفيض والتجلى، وخروج مرتبة من مرتبة فى مراحل وعلى درجات، من العالم الروحى حتى العالم المادى. وبالرغم من أن الينابيع تمثل الفيض إلا أنها التأسيس أيضا بلغة الأوتاد.

هناك إحساس عند أبى يعقوب بالجدة لدرجة تقديس النص لأصالته وهو محمل بالدلالات، بالإضافة إلى جمال العنوان وتقسيم الكتاب طبقا لبنية الموضوع. وبالرغم من إيجازه إلا أنه يتم الخروج عن الموضوع "لنعد إلى ماكنا فى سبيله". يجمع بين البرهان وصفاء النفس. وبالرغم من صعوبة الأسلوب ودرجته العالية فى التجريد الفلسفى وكلفته فى السجع إلا أنه مملوء بالمصطلحات الفلسفية والقرآنية مثل سدرة المنتهى. الغاية منه توضيح الأسس النظرية والهدايات العملية.

ويستأنف العامرى (٣٨١هـ) نظرية الفيض من رباعية إلى خماسية. ففى "الفصول فى المعالم الإلهية" ودون حمدلات أو بسملات أو دعوات مراتب الوجود خمس: الله وهو الموجود بالذات فوق الدهر وقبله، والقلم وهو الموجود بالإبداع مع الدهر وقرينه، والعرش واللوح وهما الموجودان بالخلق بعد الدهر وقبل الزمان، والأفلاك الدائرة فى الأجرام العلوية وهى موجودة بالتسخير أى بالطبع مع الزمان وقرينه، وأخيرا الأسطقسات الأربعة وهى الموجودة بالتوليد بعد الزمان وتكوينه. وكلها معانى ذاتية للوجود أو حقيقة الوجود أو مراتب الأشياء فى حقيقة الوجود.

الله هو الأمر أى الصورة الكلية، والعلم العقل الكلى، والعرش الفلك المستقيم، واللوح النفس الكلية مما يبرز عملية التشكل الكاذب بين الدين والفلسفة على مستوى الألفاظ.

الإحاطة بالموجودات من الخصوصية الإلهية، فالله محدث العالم ومدبر الأشياء، والغنى الأكبر لمن له الخلق والأمر، والقلم هو العقل الكلى. وهو جوهر لا يتجزأ يحيط بالأكوان الطبيعية، ومملوء بالصور العقلية. وهو نوعان: إلهى يعقل ويدبر ومنه يستمد الأنبياء والحكماء المعارف، وهو عقل بالفعل يعقل ذاته. وعقل بشرى أو إنسى، وهو

= بالمؤيدين فى العالم الجسدانى، الينابيع ص ٥٨-٦١/٦٩-٧٠.

جوهر قابل للعلم والحكمة. واللوح هى النفس الكلية، وهى ثلاثة أنواع: إلهية تدبر الطبيعة، وعقلية تفكر فى الأشياء، وذاتية تعطى الأجسام والصور. فالنفوس إما عقلية أو عادية، والطبيعية إما نفسانية أو طبيعية فحسب. جوهر النفس العقل وكمال الجسم. النفس من حيث التكوين فى الزمان، ومن حيث العقل فى الدهر. وهى أيضا حامل الأخلاق[1].

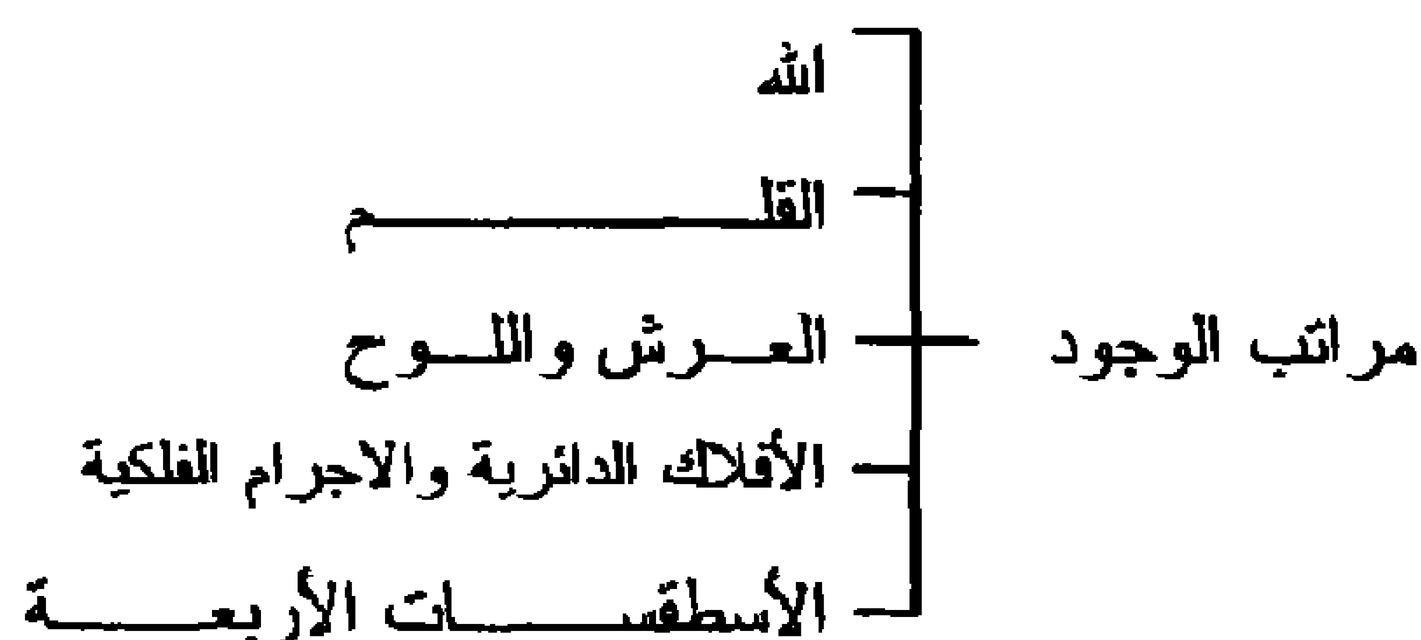
أما القوى الطبيعية فى الجوهر الانسى فهى كالأساس للحيوانية، والتراكيب القويمة من الناس اختلفت فى إنية الصانع بين دهرى وزمانى وروحانى وجسمانى ووحدانى ومتكثر، مما يدل على تعدد الرؤى الإنسانية. والجواهر على الحقيقة هى الصور دون المواد. وهى إما إلهية أو صناعية أو طبيعية، وكل جوهر قائم بذاته من النقص إلى الكمال [2].

والسؤال هو: ما مدى تدخل الإرادة الإنسانية الحرة فى هذ النسق الكونى لإفساح المجال لفلسفة فى التاريخ تكون جماع القانون التارخيى والحرية الإنسانية؟

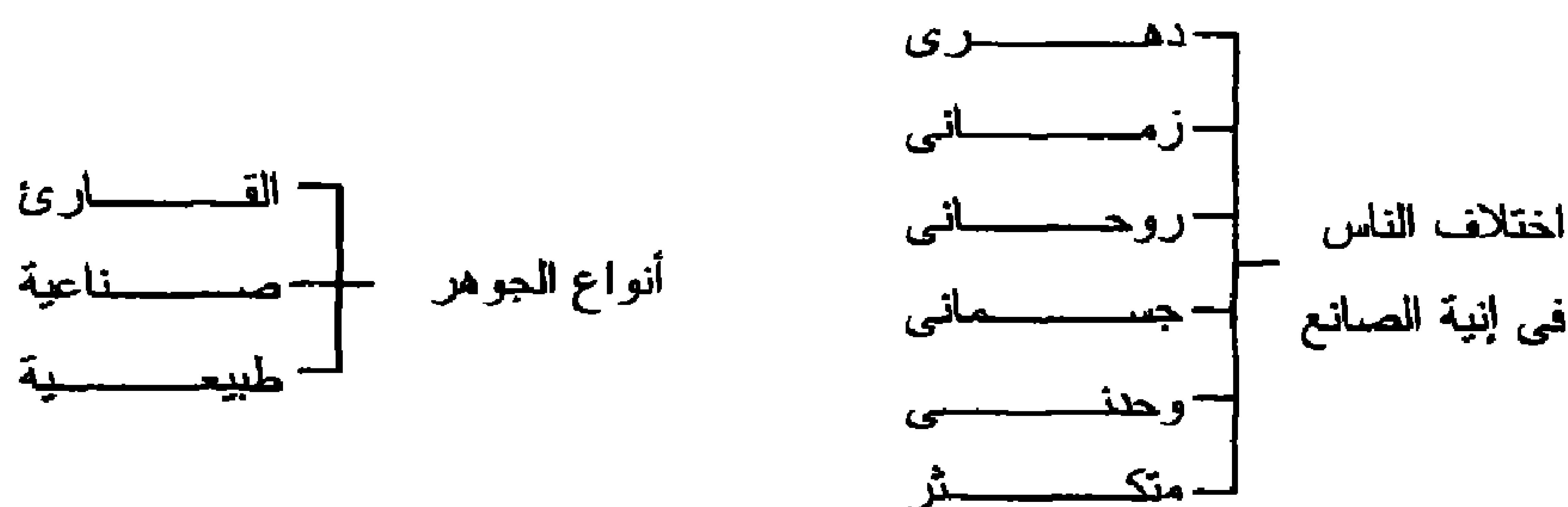
ففى "التقرير لأوجه التقدير" يعرض العامرى لنظرية الواجب والممكن والمستحيل

---

(١) أبو الحسن العامرى: الفصول فى المعالم الإلهية ص ٣٦٣-٣٧٩



(٢)

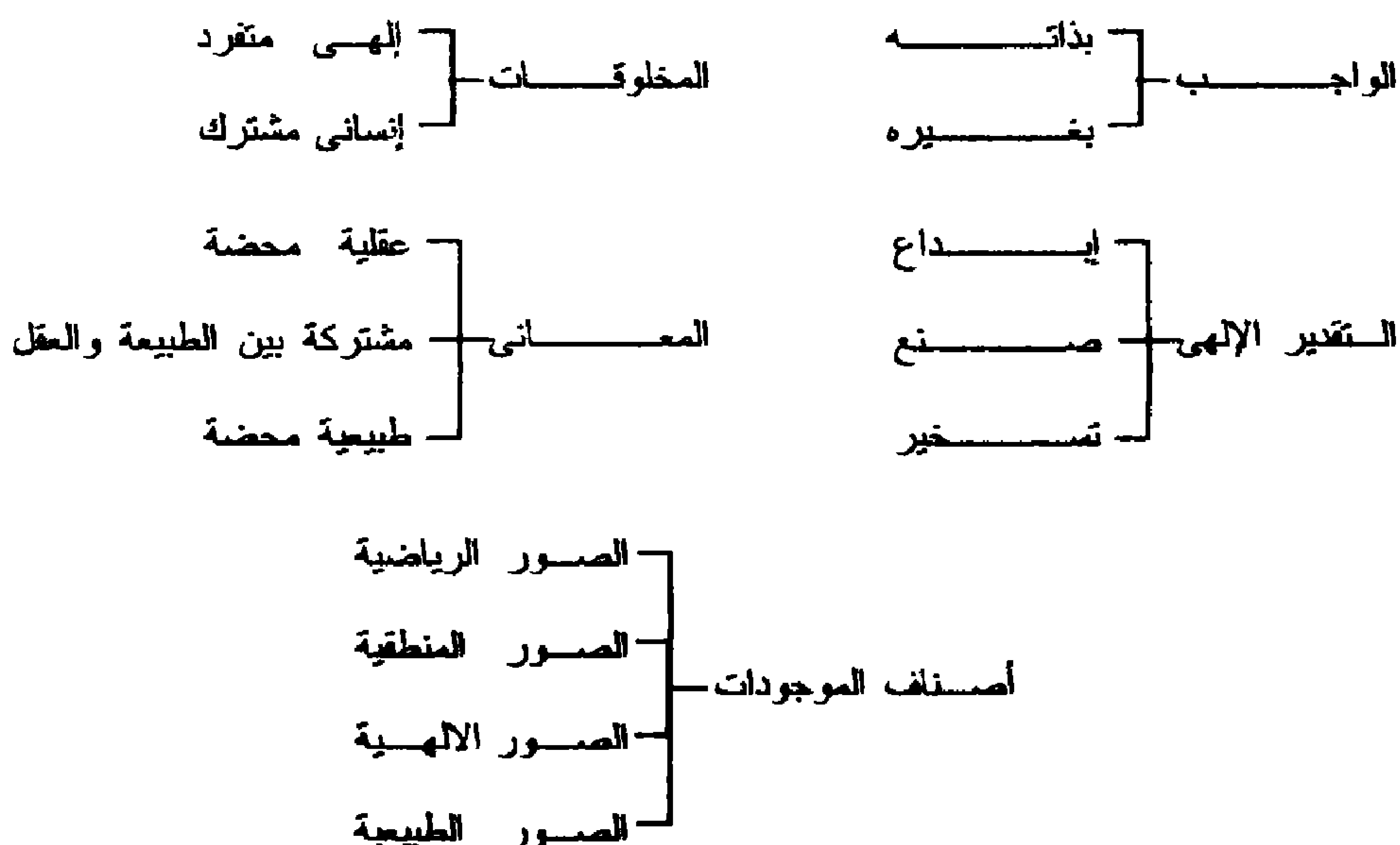


بين الكلام والفلسفة لبيان فساد مذهب الجبر والقدر وإفساح المجال للحرية الإنسانية. فالوجود ثلاثة أقسام: الواجب والممكن والممتنع. ولكل منها أقسام. فالواجب قسمان الإلهى المتفرد والإنسانى، واجب بذاته واجب بغيره. والتقدير الإلهى إبداع أو صنع أو تسخير. والقول فى وجه التقدير وحساب الأفعال هو أن المعانى عقلية محضة أو طبيعية محضة أو مشترطة بين الطبيعة والعقل. والمعرفة اليقينية بالمعانى المقدرة إما مبادئ أجسام أو لواحق أجسام أو ذوات أجسام. وأصناف صور الموجودات إما رياضية أو منطقية أو إلهية أو طبيعية. فكلما كانت مرتبة المعانى والصور أعلى وأكثر تجريدا كانت مجالا للقدرة الإلهية. وكلما كانت أقل تجريدا وأكثر طبيعة كنت مجالا للقدرة الإنسانية(١).

والممكن نوعان: ممكن مطلق وممكن تقلبى أى نسبى. والممكن المطلق هو مجرد الإمكان الذى يكون فيه الوجود أكثر من اللاوجود أو اللاوجود أكثر من الوجود أو يتساوى فيه الوجود واللاوجود. أما الممكن النسبى فهو الإحداث أى الوقوع، إحداث المعانى الاتفاقية أو المهنية أو الفكرية أو الطبيعية. ويكون الفعل فى العالم بالإحالة

---

(١) أبو الحسن العامرى: التقرير لأوجه التقدير ص ٣٢٢-٣٢٨



والتغير، والتنمية والتنقيص، والتكوين والإفساد. أما الإمكان التقلبى فأنه ميدان الموجودات الناقصة. وهى إما قريبة من الكمال أو بعيدة عن الكمال بسبب الفعل، أو بعيدة جدا عن الكمال بسبب المعرفة أو بعيدة جدا جدا عن الكمال كالوهم. أما الممكن النادر فهو أيضا واقع فريد لا يتكرر. وإذ كان الممكن مطلقا ونسبيا فأيضا الممتنع مطلق ومقيد. وفى كلتا الحالتين لا يحدث الفعل إلا فى الإمكان وبالتالى يظهر فساد مذهب الجبر والقدر عن طريق قسمة الوجود ودرجة عالية من التنظير (١).

وفى "إنقاذ البشر من الجبر والقدر" يحلل العامرى الفعل الإنسانى ابتداء من النفسانيات والأفعال مباشرة دون المرور بقسمة الوجود، ويدافع عن حرية الأفعال عن طريق تحليل قوى النفس.

وينقسم الفعل أيضا باعتباره أحد مظاهر الوجود إلى الواجب والممكن والممتنع طبقا لأحكام العقل الثلاثة. وينقسم الممتنع إلى الفاعل والعنصر والمشترك بينهما. كما ينقسم إلى ضرورى وإرادى. والضرورى إلى قهرى كالنبات وطبيعى كالنار متجهة إلى أعلى. وينقسم الإرادى إلى شوقى محسوس وفكرى كأفعال الصلاة والصوم. وأفعال الشريعة إرادية فكرية.

وما يهم هى أسباب الفعل لمعرفة نسبته من الضرورة والحرية. فالفعل إما متحد

---

(١)



أو مباين، متقدم أو متأخر، بالقوة أو بالفعل، ذاتى أو عرضى، فعل أو انفعال مما يسمح بتدخل الإرادة الإنسانية كعلة صورية أو غائية أو فاعلة أو مادية. ويمكن حدوث أفعال مختلفة من فاعل واحد عن طريقة الاستعانة الذاتية، أو بالآلات أو بالتأثير أو بالتوليد. ومن ثم للإنسان أفعال داخلية مثل التوفيق والخذلان فى علم الكلام وأفعال خارجية فى العالم[1]. والإنسان خالق أفعاله كما هو الحال عند المعتزلة، طبقا لقاعدة الصلاح والأصلح. والعقل أعظم حجج الله على خلقه[2]. وواضح ارتباط علوم الحكمة بالأشعرية كإطار عام، الجمع بين الارادتين الإلهية والبشرية مع أن القصد معتزلى.

ثم تبرز الفلسفة السياسية من خلال نظرية الفيض. فالإمام طبيب العالم. وهو الذى يعالج العالم إذا مرض ويحفظ عليه صحته إذا برىء. وذلك ضد احتمالين: الأول الملك التغلبى الذى يقوم على القهر، وهو حكم قبيح لذاته يتراءى للنفوس الفاسدة أنه حسن، والتجاذب الهرجى الذى يقوم على الفوضى وهو مؤلم بذاته ويتراءى للنفوس الفاسدة أنه ملذ. ولا يعالج القهر والفوضى إلا الملك الطبيب بقوة العقل. وهو بالنسبة للمدينة كالله بالنسبة إلى العالم. هناك تقابل كلى بين مراتب الفيض والعقل والنفس والطبيعة، والبدن ومراتب المجتمع : الحكمة والشريعة والملك والمدن. قوام البدن بالطبيعة، وقوام الطبيعة بالنفس، وقوم النفس بالعقل. كذلك قوام المدن بالملك، وقوام الملك بالشريعة، وقوام الشريعة بالحكمة لأنها تصدر عن الحكيم العليم. ومتى ظهرت الفاحشة فى المدينة فارقتها الحكمة. ومتى زالت زينة الملك حطت الفتنة أعلام المروءة وعثرت بذوى النعم عوائر النقم. وقوة فكر الملك أبلغ فى حراسة الملك من قوة الجند والجهل فى مبادئ الأمر يضر فى عاقبتها وفى كل ما يتبعه. والجهل فى أواخره يقتصر فى مضرته على الشىء المجهول[3]. وكما تبرز الفلسفة السياسية من ثنايا نظرية الفيض تبرز فلسفة التاريخ، قيام

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ٣ العدل ص١٨-٣٧٠. وهو يشبه تحليل بلوندل للفعل فى الفلسفة الغربية المعاصرة.

(٢) العامرى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص ٢٦٥-٢٧١.

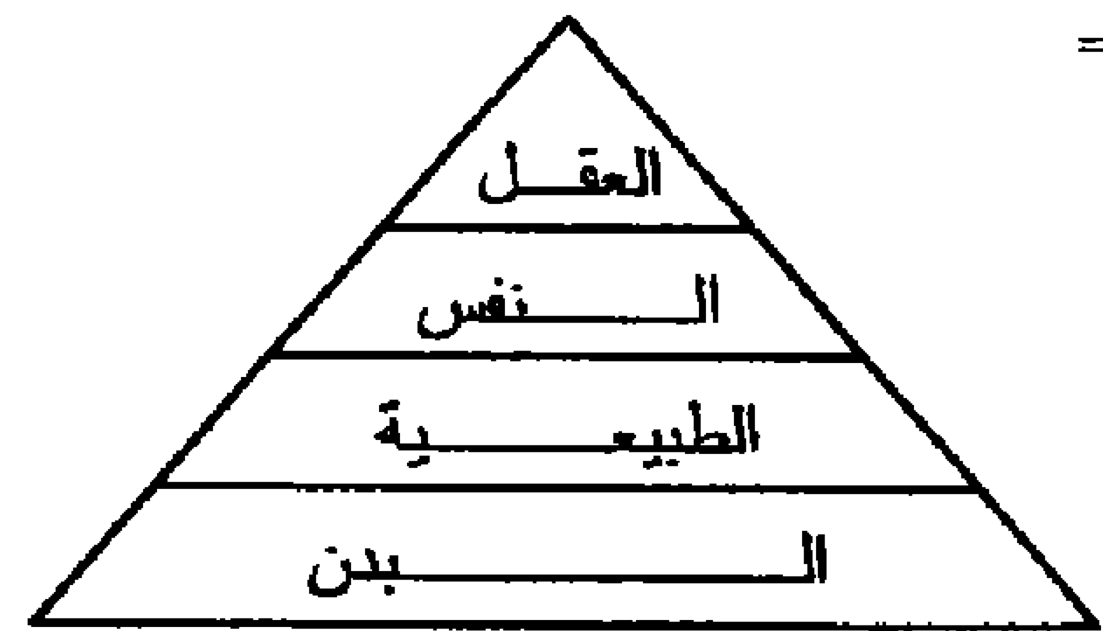
(٣) مسكويه: الحكمة الخالدة ص ٣٦٦/٣٧١.

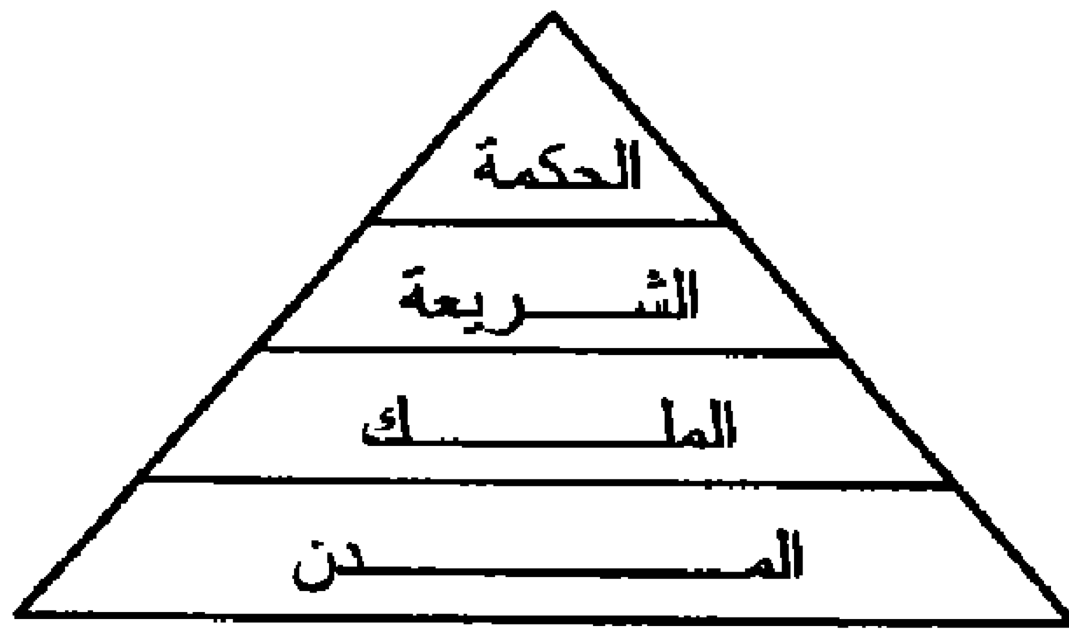
الدول وانهيارها من ثنايا الفلسفة السياسية التى هى فى حقيقتها فلسفة اجتماعية، وحقيقتها فى الفلسفة الأخلاقية(١).

ب- فيض المعرفة ونظرية النبوة. والنبوة علاقة متبادلة بين الأعلى والأدنى، بين إرسال الرسل والرؤيا والمنامات ثم العودة إلى الله عن طريق العمل الصالح ونيل السعادة فى المعاد.

إذ تنتهى "الدعاوى القلبية" للفارابى بالمعجزات والدعاء والرؤيا والمنامات والأنبياء والغيبيات والعبادات والشرائع، تكشف القناع عن التشكل الكاذب ابتداء من حدوث النفس ومفارقتها للبدن وسعادتها وشقاوتها بعد الموت، وجود الخير فى العالم وغياب الشر(٢). فللأنبياء معجزات، وأن الرؤيا والمنامات درجة من درجات النبوة، وأن علوم الأنبياء لدنية غير مكتسبة، وأنهم يخبرون بالمغيبات، وأن الشرائع والأحكام والأوامر والنواهى واجبة الطاعة. هذا من حيث النزول. أما من حيث الصعود، فالدعاء مستجاب. والعبادات واجب، وكمال الإنسان بالعلم والعمل، وأن السعادة العظمة والدرجة الرفيعة الحكمة الحقيقية.

=





(١) أبو الحسن العامرى: شذرات فى الفلسفة الخلقية ص ٥٠٥- ٥٢٤.

(٢) "وأن المعجزات حق ممكنة الوجود فى الأنبياء. وأن الدعاء حق وجب ومشفع به، وأن الرؤيا والمنامات حق، وأن ما يوصف به الأنبياء من إحاطتهم بالعلوم لا على سبيل التعليم الشاق فهو حق، وأن إخبارهم بالمغيبات حق وأن العبادات واجبة، وأن ما يأتى بهه الأمر والشرائع والحكام والأمر والنهى حق واجب، وأن الكمال والتمام للإنسان إنما هو بالعلم والعمل معا، وأن الدرجة الرفيعة السعادة العظمى إنما هو معد لأولى الحكمة العقلية والحمد لله كما هو أمله ومستحقه، الدعاوى القلبية، حيدر أباد ١٩٤٧.

والنفس القدسية النبوية فى ابتداء نشوتها تقبل الفيض دفعة واحدة دون قياس. أما النفس غير القدسية فإنها تقبل العلوم بالواسطة والقياس. والنبى يضع للناس الشرائع، ويأخذ الأمة بالترغيب والترهيب، ويعرفهم بالجزاء، الثواب والعقاب طبقا للأعمال دون تكليف بما لا يطاق[1]. النبوة هنا علاقة رأسية بين الله والنبى، بين العقل الفعال والنفس، النبوة الرأسية وليست النبوة الأفقية. والنبى هو الذى يضع السنن والشرائع وكأنها لا تقوم على أسس وضعية ومصالح الناس. ويأخذ النبى الناس بالترغيب والترهيب أى بمنطق الإيحاء وليس بمنطق البرهان، وجدل الطمع والخوف. ورتبة النبى أعلى من رتبة العالم مع أن العلماء ورثة الأنبياء. فالنبوة من الله ، والعلم من الطبيعة مع أن أسباب النزول تجعل الوحى من الواقع، والعلم الطبيعى به قدر من الإلهام والحدس. والنبى معصوم والعالم يخطئ ويصيب مع أن القرآن قد صحح محمد عندما عبس فى وجه الأعمى. وموسى قتل المصرى، وداود قتل الضابط ليأخذ زوجته. والله يحفظ النبى من السوء فى حين أن العالم يحرق. مع أن المسيح قد أسيء إليه، وعذب الأنبياء، وبعض العلماء قدرهم المجتمع ونالوا أرفع الدرجات. والملك الفيلسوف عند القدماء هو النبى فى الحضارة الجديدة والذى يوحى إليه. والوحى هو توسط العقل المستفاد بين العقل المستفعل والعقل الفعال، فالوحى علاقة رأسية وليس علاقة أفقية. العقل الفعال يمثل الله ، والعقل المستفاد وعقل النبى. والعقل المنفعل مثل عقول سائر البشر[2].

ويؤسس العامرى نظريته فى "الإبصار والمبصر" بناء على فيض المعارف فى النفس وارتقاء المعارف من الحس إلى العقل إلى الروح[3]. ويقسم نظرية الإبصار إلى ثلاثة أقسام، المبصر وهو حاسة البصر، ثم المدركات البصرية أى موضوع الإبصار ثم العلاقة بين الحاسة والموضوع، بين الرائى والمرئى[4].

---

(١) الفارابى: زينون، حيدر أباد١٩٤٧.

(٢) الفارابى: السياسة المدنية ص ٥٣-٥٤.

(٣) العامرى: الإبصار والمبصر ص ٤١١-٤٣٧.

(٤) وكما هو الحال فى الظاهريات فى الفلسفة الغربية المعاصرة، الجانب الذاتى noèse، =

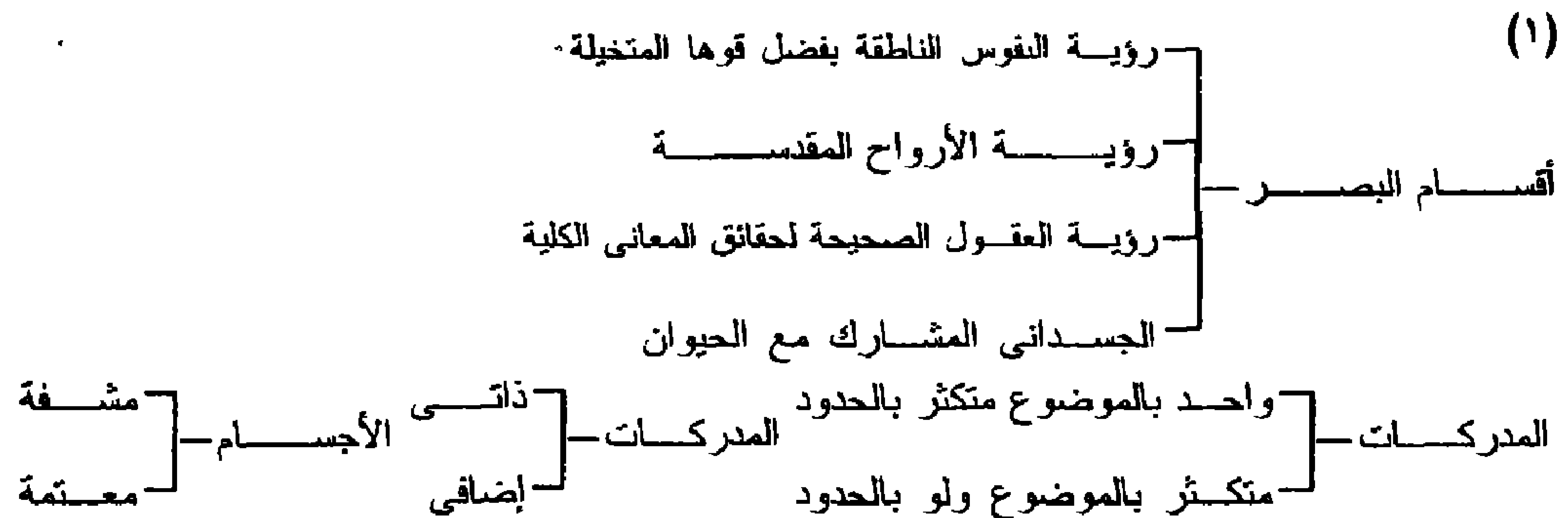
وينقسم المبصر إلى أربعة أقسام: الجسدانى ويشارك فيه الإنسان والحيوان، ورؤية العقول الصحيحة لحقائق المعانى الكلية، ورؤية الأرواح المقدسة، ورؤية النفوس الناطقة بفضل قواها المتخيلة. والثلاث الأخيرة يتفرد بها الإنسان(١).

أما المدركات بحاسة البصر فنوعان، متكثر بالموضوع واحد بالحدود، وواحد بالموضوع متكثر بالحدود. وذلك لأن الوجود إما إضافى أو ذاتى، والأجسام إما غير مشفة أو مشفقة. فالإدراك إذن يرتقى من الكثير إلى الواحد، ومن الإضافى إلى الذاتى، ومن المعتم إلى الشفاف. وأعلى درجة فى الإدراك عن طريق النسك العقلى كما عبر عن ذلك حكماء فارس(٢).

٢- **التاريخ الصاعد، (نظرية الإشراق)**. إذا كان التاريخ النازل هو تاريخ الكون فان التاريخ الصاعد هو تاريخ الروح، تفيض النفس عن بارئها أولا ثم تعود إليه ثانيا. وكما يأخذ النبى من أعلى الفيض والعلم والوحى والإلهام فانه يعطى الناس منبهات العودة مثل الصلاة والزكاة. فالصلاة تضرع وتجريد واستعداد لقبول فيض الرحمة وتذكر الله ورسوله. والزكاة عدل وإنصاف وحق الفقراء. وبه يبقى النظام الكلى للعالم. وكذلك الأمر فى سائر العبادات التى فيها صلاح الأخلاق وتجريد النفس وتصفيتها عن العوائق. فينال الإنسان لذات حسية ولذات عقلية، الأولى للعامة والثانية للخاصة(٣).

= والجانب الموضوعى noeme ثم التحليل الذاتى الموضوعى l'analyse noético- noématique

(١)



(٢) السابق: شذرات فى النسك العقلى ص ٤٩٥-٥٠٢.

(٣) زينون، حيدر أباد ١٩٤٧.

وهل الشرع هو العبادات أم المعاملات؟ وهل الغاية من الصلاة قبول فيض الرحمة أم الفائدة العلمية للبدن والإحساس بالوقت والتركيز على النفس ونقاء الضمير؟ وهل الزكاة من أجل المحافظة على النظام الكونى أم من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية بين الناس ومنبه على أن للفقراء حق فى أموال الأغنياء، وتغيير النظم الجائرة؟ وهل وظيفة الشرع الحصول على لذات حسية أو عقلية للعامة أو للخاصة أم لتحقيق مصالح الناس؟ وقد تتم العودة إلى المبدأ على نحو صوفى عن طريق علاقة المريد بالشيخ. وشروط المريد تسعة: الشباب، وفراغ القلب، والزهد فى الدنيا، وصحة المزاج، وحب العلم، والصدق، والعدل الطبيعى، والأمانة، والتدين دون الإخلال الواجبات الشرعية ضد إسقاط التكاليف عند بعض الصوفية مما يدل عن حرب خفية بين الفلاسفة الصوفية لاستئثار كل منهما بالنظرية الإشراقية.

وفى أمور المعاد تتوالى شروط أخرى مثل تجنب الحرام، والاتفاق مع الجمهور فى الرسوم والعادات، وتجنب الفظاظة وسوء الخلق، والترحم على من دونه فى الرتبة، واحترام ما فوقه أو مثله فى الرتبة، وألا يكون أكولا ولا مستهتكا ولا خائفا من الموت ولا جمع المال إلا بقدر الحاجة، والعلم حتى ممن هو دونه فى المرتبة، وترك الوقيعة بين الناس، وإعطاء النصيحة، وحسن المخالطة، وقول الخير والصدق. وهى مجموعة النصائح العملية لممارسة الحكمة. معظمها إنشائى خطابى تعليمى، ما ينبغى أن يكون وليس التحليل النفسى الاجتماعى للفضائل والرذائل. يستبعد التأويل حتى للخاصة لصالح الالتزام الحرفى بأوامر النبى وعادة الجمهور. ويخرج عن الفلسفة كبحث نظرى لإعطاء نصائح فى السلوك والأخلاق العملية. وتقوم النصائح على احترام السلم الاجتماعى وتبرير الميراث، وترك شىء للعيال أفضل من ترك لا شىء. وعدم جواز التكسب بالعلم ربما تصور يونانى، نموذج سقراط فى مواجهة السوفسطائيين فى حين أن الاشتغال بالعلم وبالكسب سنة الفقهاء والمتكلمين كالنجار والحداد والغزال والنشار والزجاج. هو أقرب إلى التصور الصوفى، فالعلم كنز مدفون، يفوز به من سهل الله طريقه إليه وليس العلم استقراء للطبيعة، يقوم به كل عالم دون ما حجة إلى تدخل خارجى غير مشروط بالإبداع

العلمى. ويخاطب الفارابى القارئ أشبه بالدعاة للمريدين(1).

أ- الأدعية الأخروية (الفارابى). وفى "دعاء عظيم" يظهر الفارابى صوفيا يبتهل إلى الله. يقدم خمسة عشر دعاء ثلاثة منها تضم حججا نقلية على غير عادة الفلاسفة يتضح فيها الدين الصريح المختفى وراء الدين المؤول أى الحكمة، وكما هو الحال فى آخر "الإشارات والتنبيهات" لابن سينا. ويشير الفارابى إلى "إخوان الصفا وأصحاب الوفا" ليس بالضرورة إلى الفرقة التاريخية بل ربما كان المصطلح على الشيوع.

وفى الأدعية مصطلحات فلسفية من الإلهيات والطبيعيات تكشف عن التشكل الكاذب وأحيانا تتجاور المصطلحات الفلسفية والدينية مثل الدعوة بتهذيب النفس من طبيعة الهيولى "إنك أنت العلة الأولى بجوار عبارات إسلامية مثل" اللهم أرنى الحق حقا وارزقنى اتباعه، وأرنى الباطل باطلا وازقنى اجتنابه"، مثل خطب الجمعة. ويغلب أسلوب السجع حتى يسهل تذوقه صوفيا وأدبيا، تجمع بين النثر والشعر(2). وكلاهما منظومة نفسية مثل الأراجيز المتأخرة وهو شعر ركيك يستعمل مصطلحات طبيعية وليست شعرية. الغاية الفكر والعقيدة وليست الصورة الفنية. أربعة عشر دعاء تبدأ بلفظ "اللهم" وتشبه ابتهالات الصوفية(3). وتظهر بعض التعبيرات القرآنية مثل: الجوار الكنس، روح القدس، الحكمة البالغة، الملائكة. وأحيانا يكون الدعاء مجازا فى حاجة إلى تأويل.

ويصعب تصنيف الأدعية بين الإلهيات والطبيعيات والإنسانيات لأنها كلها تتجه نحو التصوف مخترقة العلوم كلها إلى الله. وتخلو من الأدعية المنطقية لصعوبة استعمال مصطلحات المنطق فى الابتهالات. وكثير منها قيل وقال أى أنها مجرد تجميع من الآخرين حول موضوع واحد هو الأنبياء، وأفكار متفقة مع الفارابى، فهو تأليف غير مباشر.

---

(1) الفارابى: زينون، حيدر أباد ١٩٤٧.

(2) هى الدعوات ١١ + ١٢+ ١٤.

(3) هى الدعوات ٢ +٤.

وأحيانا يتم التوجه مباشرة من الله إلى الإنسان أو من الإنسان إلى الله دون توسط الطبيعة. لذلك تستعمل نظرية الفيض والاتصال بالعقل الفعال مما يجعله دعاء الخاصة وليس العامة.

وتقوم الأدعية كلها على نظرة ثنائية تطهرية بين الله والعالم، النفس والبدن، الكفاية والحكمة، الكفاية تقطع العلائق مع الدنيا، والحكمة لاتحاد النفس بالله، الأولى لقطع العلاقة مع الأرض، والثانية لربطها بالسماء. فالسماء أفضل من الأرض. وتستعمل لغة النور والظلمة والعقل الفعال والعقل المنفعل، والعقل والقوة، والرؤية الصادقة فى مقابل أضغاث الأحلام.

الله هو واجب الوجود، علة العلل، قديم لم يزل، التوحيد والتنزيه والتفرد بالحدية كما يصف الصوفية، الواجب دون السالب، القمة دون القاعدة، الجوهر دون الاعراض، ﴿كل شىء هالك إلا وجهه﴾. بالآية شعر الطبيعة، ولغة الأشياء، تدل على قصر العلم الإنسانى وحدود اللغة البشرية.

وتترك الدنيا للهداية والتقوى، وكراهية البدن ومحبة النفس، ورفض الطبيعة، وعشق الروح. وتقهر الشهوات، ويتم التحول من الفناء إلى البقاء، وطلب الجواهر الشريفة فى الجنات العالية ومصير النفس فى السماء والمقام القدسى.

والسؤال هو: هل العالم والطبيعة سجن؟ وهل الله سجان؟ وبعد السجن يأتى الافتراس، افتراس السجين بالشهوات. فالصورة للإنسان السجين المعذب الذى تنهش الحشرات لحمه وتلدغه الهوام! والنفس مدانة والمطلوب تطهيرها من الأوساخ، أوساخ الحس وكدر الطبيعة مع أن الحس أحد وسائل المعرفة والطبيعة خيرة. ويستجدى الإنسان العصمة مع أن كل بنى آدم خطاؤون وخير الخطائين التوابون ويستجدى الرحمة، وهو إخلال بشروط التوبة.

كل شىء فى الشعور من أفعال الله، مثل الهداية والكفاية والإيواء كما هو الحال عند الأشعرية. ومن ثم تتحول الحكمة إلى تصوف، والفلسفة إلى كشف، والعقل إلى

قلب، وينتهى الفارابى المنطقى إلى الفارابى الصوفى[1]. وتتحقق المطالب الإنسانية بمجرد الدعاء كما هو الحال فى الأدعية الشعبية للعاجزين ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾. وقد نقد إقبال فلسفة السؤال واستجداء الفعل والنصر من عنده تعالى[2].

وتظهر نفس الروح فى "من الأسئلة الكلامية والأجوبة الجامعة"، وهى مجرد أقوال متفرقة دون نسق أو بنية من نوع الحكم والأمثال، خمسة عشر قولاً عن الحب والإنسان وتفسير الآية وألفاظ الأحد والمؤمن وموضوعات العلم والعقل والعالم الطبيعى، والصبر والظرفى، والشمس والقمر والتدبير، وأفضل المواعظ، والسبعة فى الجنة، والأمة. تتداخل فيها موضوعات المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة موضوعان لتفسير آيتين. وأكثر من نصفها يبدأ بقيل وقال وسئل. والقائل هو الحكيم أو أهل اللغة[3].

والتفسير لآية ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾. والعبادة هنا عند المفسرين التوحيد، تحويلا للنص إلى تصور، والآية إلى معنى. وتفسير آية ﴿ومن الشجر الأخضر نارا﴾ أى خروج الضد من الضد وليس فقط تفسير صناعيا طبيعيا فى أنوع الشجر. ولفظ الأحد أبلغ لأنه خارج عن الواحد العددى ومنه وحيد ومتوحد أى متفرد.

وهناك قولان فى العلم أنه لا حياء فى العلم ولا رياء فيه، وأن العلم يعطى العزة فى النهاية، ولا يأتى إلا بذل فى البداية مع أن التعليم يعطى الكرامة والإحساس بالعزة فى البداية والنهاية. ربما كان المقصود إذلال الشيخ للمريد حتى يروضه على الطاعة ويميت إرادته من أجل استقبال الأوامر الإلهية. والعقل لغويا من الحبس، حبس الأشياء فى مواضعها. عقل اللسان مثل عقل البعير، ويعنى كفه عن القول.

---

(١) وهو نفس التقابل عند توما الاكوينى بين الفيلسوف اللاهوتى صاحب "الخلاصة اللاهوتية" و"الرد على الأمم" وبين حياته الخاصة كصوفى بكاء.

(٢) الفارابى: دعاء عظيم ص ٨٩-٩٢.

(٣) التفسير ١ + ١٢، قال٢، قيل ٥، سئل ٢. والمجموع ٩.

والعالم الطبيعى ما تحت فلك القمر إلى مركز الأرض. وسميت الشمس شمسا والقمر قمرا لأن الشمس تدنو فى الصيف وتبتعد فى الشتاء مثل الدابة الشموس التى تقترب، تطيع تارة وتجمح تارة أخرى. والقمر يزداد تارة وينقص تارة. لذلك سمى المقامر مقامراً.

والمؤمن مطيع للمولى ومبغض للدنيا. زاده التقوى، وكلامه الذكرى وليس المناضل فيها. والأدب مفارقة الهوى واجتماع خصال الخير ومراقبة الرضا، ومن المأدبة أى اجتماع لطائف الأغذية. والصبر حبس النفس عما تنازع إليه، والحبس أفضل من الانطلاق الحر، حبس فى الداخل وحبس فى الخارج. ومن ترك التدبير عاش فى راحة كما هو الحال عند الصوفية فى إسقاط التدبير. والظريف هو الخفيف فى ذاته دون تكلف وكما هو الحال عند الظرفاء. ومن النصائح العملية عدم الإطالة عند المريض. وسبعة فى الجنة خير من الجنة: زيارة الآباء والأمهات والأقرباء، وزيارة الأنبياء، وخدمة الملائكة، ورحمة الله، وذكر الله، وسلام لله، ورؤية الله(١).

ب- الحكمة الخالدة (مسكويه). وقد اتفقت حكمة الشعوب بصرف النظر عن ثقافتها الخاصة على طريق الخلاص، وهى مقامات الصوفية التى يغلب عليها معظمها الطابع السلبى مثل الشكر والرضا والقناعة والزهد والتوكل والفقر. فهى تمثل الخبرة البشرية عبر التاريخ، الحكمة الواحدة التى انتهت إليها تجارب البشر، الصعود إلى الله، وترك العالم والزهد فيه. فالتصوف هو حكمة البشر وخلاص تجربة الشعوب أى الهروب من العالم والفرار من الناس والاغتراب فيه خارجا عنه وربما دون العودة إليه.

وهى أقوال متفرقة منتقاة من أقوال فارس والهند والروم والعرب قبل الإسلام والإسلاميين المحدثين. الاختلاف فى المصدر والاتفاق فى الغاية. وحكم العرب كلها من الإسلاميين وكأن الصحابة والصوفية وعلى بن أبى طالب المصدر الرئيسى للحكم. معظمهم من العرب أكثر منهم من الإسلاميين. فالعرب هم المسلمون لأن الإسلاميين

---

(١) الأسئلة اللامعة ص ٩٥-٩٦.

المحدثين هم الحكماء، الفارابى والعامرى أو الأدباء مثل ابن المقفع (مع فقرة لأفلاطون العربى) وهو فارسى الأصل، والفرس حملة لواء العلم والحضارة من الإسلاميين المحدثين. ويغيب الكندى وابن سينا والسجستانى وأعلام الشيعة ربما لخلاف مسكويه مع ابن سينا، فالانفعالات الإنسانية تكمن أحيانا وراء تدوين التاريخ، والعوامل الفردية فى جدل مع العوامل الموضوعية. ويبرز على بن أبى طالب وكأنه زعيم الصوفية فى أقواله المروية عنه. وكلها تؤدى إلى ترك الدنيا بمن فيها على من فيها، إحساسا عاما بفناء العالم وتقاتل الناس عليه وإيثار الآخرة على الدنيا، وتروى عنه أحاديث قدسية بالإضافة إلى أقوال أئمة الشيعة مثل محمد بن الحنفية(١). وتغيب السياسة عن حكم العرب ويعم الاغتراب الصوفى فى الله والآخرة. وليس للعرب فى الأخلاق الاجتماعية شيء فكلها إسلامية. فالعرب والإسلام والتصوف شيء واحد. والاستثناء هى حكم ابن المقفع التى غلب عليها الفكر السياسى وهو ينتسب إلى حكمة فارس.

ومعظمها نصوص مختارة، أقوال وحوارات وحكايات وأمثال. يقل فيها التحليل العقلى الخالص، أشبه بتأليف الفقهاء والرواة فى حين أن "تهذيب الأخلاق" يعتمد فيه مسكويه على التحليل العقلى الخالص، والبرهان الفلسفى. بل إن حكمة الإسلاميين المحدثين أقلها اعتمادا على الحجج العقلية.

ولا يهم ترتيب حكم الشعوب ولا ترتيب مقامات الصوفية. بل المهم هو ماهية الحكمة ودلالتها على الطريق إلى الله والخلاص من العالم(٢).

وأحيانا تتم الإشارة العابرة إلى بعض القيم الأخلاقية وأحيانا يتم تفصيلها. فمن

---

(١) هو الحديث القدسى الآتى: "يا ابن آدم إذا عملت بما افترضت عليك فأنت من أعبد الناس، وإذا اجتنبت ما نهيتك عنه فأنت من أروع الناس. وإذا اقتنعت بما رزقتك فأنت من أغنى الناس"، مسكويه، الحكمة الخالدة ص ١١٢.

(٢) كان يمكن وضع تحليل "الحكمة الخالدة" فى فصل الأخلاق ولكن نظرا لأهمية تهذيب الأخلاق" كخطاب فلسفى أخلاقى ثم الاقتصار عليه، وترك "الحكمة الخالدة" من العناصر المكونة لفلسفة التاريخ نظراً لأنه يمثل حكمة الشعوب.

القيم العابرة الشكر والإخلاص والإنابة والاستسلام واليقين. فمن عرف الابتداء شكر ومن عرف الانتهاء أخلص. ورأس اليقين المعرفة بالله.

والإيمان هو التصديق بما ينبغي أن يصدق به. وهذا التصديق لا يكون إلا بالعقل. ولا يبحث العاقل عما استيقن به من الأمر، ولا يمتنع عن البحث عما شك فيه. ومن أتاه الله سعة في الفهم وقوة في العقل فقد أتاه السلطان الذي يملك به نفسه. ومن ملك نفسه بسلطان العقل قل اسفه على ما فات. وذو العقل هم أولوا الأمر. ولو صور العقل لظلمت عنده الشمس. ولو صور الجهل لأضاءت عنده الظلمة. وهو عقل في حاجة إلى تجربة. فالرأى أيضا نابع من التجربة. وقد قيل: خذوا عن أهل التجارب، والأمور لا تصلح إلا بقرائنها.

كما تحتاج عقول البشر إلى عون من الخارج أى الإلهام النبوى والتأييد الإلهى. كما تحتاج الطباع إلى قمع تدبيرى، والشهوات إلى ردع تحكيمى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء. فإما أن يكون العقل مستقلا في البرهان أو أن يكون قاصرا في حاجة إلى مدد خارجي. وإما أن تكون الفطرة خيرة أو أن تكون في حاجة إلى قمع باسم الشريعة. فإذا ما شعر العقل بقصره لجأ إلى الشريعة الإلهية حتى يثق العقل الإنساني الجزئي بالعقل الإلهي الكلي. وقد وهب الله لكل ذي قوة يستعين بها على دفع مكائد الشيطان(1).

والطبيعة أَمَةُ العقل، والعقل عبد للمبدع الأول عند سقراط. وحياء الإنسان عندما يكون جاهلاً على الكبير أعظم. فالعقل مناط العلم وأعظم لذة محادثة العلماء وقراءة كتب الحكمة. ومن صح فكره أتاه الإلهام، ومن دام اجتهاده آتاه التوفيق.

والعقل والطبيعة قرينان. فإذا كان سقراط ركز على العقل فقد أبرز أرسطو دور الطبيعة. فالغريزي خلقة انفرد بها الخالق عند أرسطو. والطبيعة هي الحامل للأخلاق، مثل الأدب والعفاف وهي حامل أيضاً للأدب الصحيح كما يرى أفلاطون والقرآن في

---

(1) مسكويه: الحكمة الخالدة ص ٤١-٤٢/٧٦/٧٨/١٢٥-١٢٦/١٤٣/١٥٠-١٥١١/٢٩٠/٣٦٥.

سورة الشعراء ونقده الشعر الكاذب كما نقد أفلاطون الجدليين والخطباء والملحنين والمشائين والملهين واللعابين ضروب اللعب. والطريق المؤدى إلى الأدب الصحيح هو حب الجهاد والبقاء على الحذر والاستعداد، وعين لا تسكن ولسان لا يفتر، وإنارة القلوب فى الصدور الخربة ووضع الحكمة فيها وإماتة الجهالة، والزهد فى الدنيا، والامتناع عن شهواتها، والفكر الطويل والتعجب الدائم، والاعتبار بمن اغتر بالدنيا ومن وقف على حدود التجربة، وبالغنى الذى خرج بما ليس له، والفقير الذى حزن على فوت ما يشقى به الغنى، والقدرة على إظهار الحكمة فى سلطانه. العقل والطبيعة والكمال الخلقى شئ واحد، فالله فى العقل وفى الطبيعة وفى النفس.

ومن سوس العقل الصريح التفرقة بين الحسن والقبيح ثم السكون إلى الحسن والنفور من القبيح. وقد يمدح الشىء كذباً وزورا وهو مذموم. كما يذم الشىء كذباً وزوراً وهو ممدوح. فيعرض للعقل الناقص انخداع واغترار (١).

والإيمان على درجات ست من أدنى إلى أعلى: الخوف ثم الرجاء ثم اليقين ثم الحب ثم الاتصال ثم الاتحاد جمعا بين أحوال الصوفية مثل الخوف والرجاء وبين مقاماتهم مثل اليقين والمحبة. والكفر أيضا على درجات ست من أدنى إلى أعلى: الزيغ ثم الرين ثم الغشاوة ثم الطبع ثم الخلاف ثم القفل. والاتحاد هو العدول عن الحق إما باللجاج والمعاندة أو بالعادة والاقتداء بالغواة من الجمهور أو بالقصور عن النظر. والفاضل من اطرح العناد، وترك تقليد غيره، ونظر إلى نفسه.

وفى مقابل الإيمان والكفر من جانب الإنسان يأتى القبول والطرد من جانب الله. فدرجات القبول من الله للمؤمنين أيضا ست من أدنى إلى أعلى: الارتضاء ثم التقريب ثم الاجتباء ثم الاصطفاء ثم الاستخلاص ثم الرفع بالإجلال. ودرجات الرد من الله للكافرين أيضا ست من أدنى إلى أعلى: الحط ثم القطع ثم الإبعاد ثم الطرد

---

(١) السابق ص ٢١١/ ٢٢٣/ ٢٤١-٢٤٣/ ١٤٦/ ١٦٦-١٦٧/ ٢٧٨-٢٨١/ ٣٥٢/ ٣٧٣.

ثم الخسأة ثم الطرح[1].

والإيمان مقرون بالعمل. فأصل الأمر فى الدين اعتقاد الإيمان وتجنب الكبائر وتأدية الفرائض. الإيمان قدرة على العمل.

والعلم قيمة تؤدى إلى المعرفة واليقين. ومراتب اليقين من أدنى إلى أعلى أربعة: تبصرة الفطنة، ثم تأويل الحكمة ثم موعظة العبرة ثم سنة الأولين. وقد يكون العالم من أهل الحق أو من فروع الحق أو قصده الحق أو ضد الحق. والحق إما ظاهر يعرف بنفسه أو غامض يعرف بالدليل. والعلم متنوع. فالإغراق فى علم واحد من شأن العلماء والحكماء أو السراة والرؤساء بل الأخذ من كل فن. وإنما يتفرد بعلم واحد من يحب المراء والتكسب. وهو قول ابن شُبرمة.

والعلم من أمور العباد مع الحلم والعفاف والعدالة. ومن أعمال البر العلم بالسنن، والعمل بإصابة السنن، وسلامة الصدر بإماتة الحسد، والزهد بالصبر. وأربعة أشياء تقوى على العمل التوفيق والعزم والصحة والغنى. وطريق النجاة إما سبيل الهدى أو كمال التقى أو طيب الغذاء.

---

(١) السابق ص ٣٦٥-٣٦٦.



وأشد الناس عداوة عند الموت العلماء المفرطون. والعابد الأحمق، والعالم الفاجر فتنة لكل مفتون وممن يلقون الجواب سريعا الرجل العالم الموفق للخير بتعليم دين الله. وممن ينبغى أن يسفهوا ويحكم عليهم بالحمق المفتى فى الدين وهو لا يعرف الفقه ولا يقتبس العلم من موضعه[١].

العلم والعمل إذا واجهتان لعملة واحدة. هما قرينان كمقارنة الروح للجسد، لا ينفع أحدهما دون الآخر. العلم روح والعمل بدن ، العلم أصل والعمل فرع، العلم والد والعمل مولود. كان العلم فكان العمل، ولو لم يكن العلم لما كان العمل. والغاية من الكد فى العلم التماس صلاح الدين والدنيا وأفضل البشر ملاك العلم والعمل، وملاك العمل بالسنة وإصابة السنة ولزوم القصد. والله ليس بغافل عما يعلم الإنسان إن لم يعمل بما يعلم. ومن لم يكن كلامه موافقاً لفعله فإنه يوبخ نفسه. ولما وجد القوم الكلام أهون من العمل كثر الواصفون وقل الموصوفون. وقد أبى الله إلا أن يعقل القول بالعمل. ولا تكفى الكتابة دون العمل. المبادرة بالعمل تحمى من كذب الأمل وتحقق قبل الأجل. وأدوم الإخاء العمل الصالح وأمقت الرجال الفقيه الفاجر[٢].

والصبر احتمال الأمور المؤلمة والمكارة الحادثة. وهو نوعان: صبر على ما تهوى النفس وصبر على ما تكره. وقد يفضل أحدهما على الآخر. وهو صبر على الطاعات وصبر على المعاصى. الصبر المحمود هو الثبات. ويقرن بالشكر. وهو صائر إلى كل ظفر. ويقرن به التأنى وعدم العجلة. فالحيلة خير من الشدة، والتأنى أفضل من العجلة. إلا أنه فى الثقافة الشعبية الصبر رذيلة. فقد قبل الناس الضيم. واستكانوا له وتعودوا عليه حتى أصيبوا بالنفور واللامبالاة كما عبر عن ذلك أحد المصلحين المحدثين[٣] والكمال فى ثلاث: العفة فى الدين، والصبر على النوائب، وحسن التقدير فى

(١) السابق ص ١٤٦/١٤٣/١٢٥/٩٢.

(٢) هذه أقوال أبو سليمان الدارانى والحسن والجنيد وبعض النساك، السابق ص١٤٧/١٤٣/٦٨/٣٦/٣٣/٧/ ١٥٥/ ١٩٧/١٧٢.

(٣) السابق ص ٨-١٢٢/١٠٤/٥١/١٥/١١/٩.

المعيشة. وذروة الإيمان أربع خلال: الصبر فى الحكم، والرضا بالقدر، والإخلاص بالتوكل، والاستسلام للرب. والصبر حماية من الفتنة وشفقة منها.

والقضاء والقدر من نفس النوع. فإذا كان الداء من السماء بطل الدواء، وإذا قدر الرب بطل حذر. القدر علة ما هو كائن والعمل علة ما لم يكن. والدليل على أن القدر حق أن الأمور تأتى لأهل الجهل بجهلهم وتمتنع على العلماء بعلمهم وكأن الحياة عبث. ومن سرور الدنيا الرضا بالقسم والعمل بالطاعة فى النعم وعدم الاهتمام برزق الغد، والعالم كله يهتم بالمستقبليات. فالقدر هو الفاعل الحق، والفعل الإنسانى باطل.

وإذا كانت خمسة أفعال للبشر بالاجتهاد والعمل كالعلوم والعمارات والصناعات والفروسية والفقه، وخمسة أخرى بالعادة كالأكل والنوم والمشى والجماع والتغوط، وخمسة أخرى بالجوهر أى بالطبيعة كالخيرية والتواصل والسخاء والثقة والاستقامة، وخمسة أخرى بالوراثة كالذهن والحفظ والشجاعة والجمال والبهاء مع أن البعض منه بالاكتساب فهل هناك خمسة أخرى بالقضاء والقدر، كان أهل والولد والعمر والمال والسلطان؟ إذا كان الإنسان لا يختار أهله ولا ولده ولا عمره بالرغم من أن الأمراض وحوادث الطريق وأسباب الموت فى مقدور الإنسان تجنبها بقوانين المرور والطب ووسائل العلاج فان المال والسلطان ليسا بالقضاء والقدر فالمال من كسب الإنسان والنظام السياسى عقد وبيعة واختيار[1]. وذروة الإيمان أربع خصال: الصبر فى الحكم، والرضا بالقدر، والإخلاص بالتوكل، والاستسلام للرب والصبر حماية من الفتنة وشفقة منها.

ومع الصبر والقضاء والقدر يأتى الرضا والتوكل والقناعة. فمع الرضا يطيب العيش. وأقل الرجال هم أفضلهم رضا، وأفضلهم رضا أقلهم غفلة عن ذكر الله وفناء الدنيا. وبصدق التوكل يحصل الإنسان على الرزق. ومن عز النفس لزوم القناعة. والتمسك بالقناعة يؤدى إلى رضا البال، والشعور بالرضا يؤدى إلى الوداعة والتسليم بما يقع. والغنى فى القناعة، والسلامة فى العزلة، والحرية فى رفض الشهوة، والمحبة فى

(١) السابق ص ٩-١٠/٣٣/٣٨/٦٧.

ترك الطمع والرغبة. والغنى الأكبر فى ثلاثة. نفس عالم يستعان بها على الدين، وبدن صابر يستعان به على الطاعة لله والتزود بها للمعاد يوم الفقر، والقناعة بما يرزق الله باليأس مما فى أيدى الناس. والمقتنع غنى وإن جاع وعرى. والمريض فقير وإن ملك الدنيا. القناعة الرضا بالقسم. وقد تحدد القناعة سلبا بإخراج الطمع من القلب.

ثم يأتى التسليم. وحسن الناس تسليما بقول ما ينزل به الله، جوعا أو شبعا ، عطشا أو ريا. وما أعطى الله عبدا فى نفسه من السلامة ووهب له من العافية فى الجوارح أفضل من غرض الدنيا. ولولا مخافة العجز من احتمال الأذى لسأل الإنسان الله كل صباح مثل ما اتفق له منه قبولا وتسليما دون اعتراض أو تساؤل. فمن توكل على الله حق توكله فى حسن الاختيار له لم يجب أن يكون فى حاله سوى حاله [1].

والغنى والفقر من القيم المتشابهة النسبية وليست المطلقة. فقد يصيب الغنى أهله الفرح القليل والحزن الطويل. وقد يكون أغنى الغنى غنى النفس وملك الهوى وليس غنى المال. وقد لا ينقص أهل الفقر عن أهل الغنى إلا أن يكون الغنى عالما والفقير جاهلا. فالغنى غنى العلم والفقر فقر النفس. وسقراط مثل على ذلك. إذ دعاه أحد الأغنياء فقال له: لو أردت أن أعيش عيشك لقدرك عليه ولو أردت أن تعيش عيشى لم تقدر عليه. ولما دعا عليه أحد الأغنياء بالفقر قال له: لو عرفت الفقر لشغلك التوجع لنفسك عن التوجع لسقراط. وأشقى الشقاء الفقر والاثم. وأطول كآبة وحزنا الفقير بعد الغنى، والذليل بعد العز، والبائس بعد النعمة، وتابع الهوى عند عواقب الأمور وخواتيم الأعمال. لذلك لا يجب الاستهانة بالمال فانه آلة المكارم وعون الدهر وقوة على الدين ومتآلف للإخوان. كما يؤدى فقدان المال إلى قلة الاكتراث من الناس، وقلة الرغبة إليه والرهبة منه فيستخف به الناس. فالفقر والغنى ليسا قيمة إلا بقرائنهما مثل الغنى والجاه[2]. ومن لا مال له يستقرضه الله. والدليل على أن ما فى يد الإنسان ليس له أنه كان لغيره من قبل.

---

[1] السابق ص ٨١/٨٣/١١٥/١٥٢/١٥٤/١٥٦.

[2] السابق ص ٣٣-٣٤/٤٩/٥٦/٦٨/١٥٢/٢١١.

والعيش فى أمن الفقر خير من العيش فى الخوف من ضياع الغنى. فطلاب الدنيا يطلبون الغنى كيف كان.

أما الزهد فى الدنيا والرغبة فى الآخرة فمن القيم الحكمة لا فرق فى ذلك بين حكمة اليونان وفارس والهند والعرب والمسلمين المحدثين. الدنيا دار عمل، والآخرة دار ثواب. وأفضل من المال ومن حظوظ الدنيا الفانية حظوظ الآخرة الباقية، فلا أسف على ما فات من الثراء. حين يحضر المال يغرب العقل، وحين يحضر العقل يغرب المال. الدنيا ذات تصرف وزوال، وأهلها رهائن مصائب ومتالف. متاعها قليل وفناؤها كثير. والعيش زهيدا والتبعة مخوفة. وبين المقبرة والمزبلة كنز الأموال وكنز الرجال. إذا أقبلت الدنيا على الإنسان أعطته محاسن غيره. وإذا أدبرت عنه سلبته محاسن نفسه. لذلك خاف عمر على نفوس الناس عندما نظر فى معادهم ووجد المصدق به أحمق والمكذب به هالك. كما حذر وهب به منبه من سب إبليس علانية وصداقته سرا. والزاهد فى الدنيا من لا يطلب المفقود حتى يفقد الموجود. ورفض الدنيا قبل الالتباس بها أهون من التخلص منها بعد الوقوع فيها.

وتبقى الحكمة بالعمل فى العالم الآخر هكذا أوصى أفلاطون تلميذه أرسطو. وكل ما ينطق به الإنسان فهو مجازى به فى الدنيا أو فى الآخرة، صالحا أم طالحا، خيرا أم شرا، سرا أم علانية، فان الله لا يخفى عليه شىء. هكذا قال هرمس مثلث العظمة بالحكمة والنبوة والملك، قراءة إسلامية للحكمة اليونانية فى حكمة واحدة للشعوب.

لذلك كانت أنفع الأمور للناس وأقرها لعيونهم القناعة والرضا، وآخرها وأشنعها عليهم الشره والسخط. وجل السرور بالقناعة والرضا، وكل الحزن بالستره والسخط. وطلب الغنى بالقناعة وإلا فليس المال مغنياً وإن كثر. هكذا قال هرمس. ولا مال عند من ترك القناعة، ولا خير فى الإنسان إن لم يكن قنوعا. هكذا قال أوميروس الشاعر. والقنية مخدومة. ومن خدم غير ذاته فليس حرا. هكذا قال سقراط وعلى بن أبى طالب. ولا يبقى للإنسان فى دنياه إلا ذكراه الطيبة عند الآخرين.

ومن ثم يتعارض العالمان وتكون النتيجة المادية أو التصوف أو يتجاوران وتكون النتيجة إما الإشباع أو النفاق. فلماذا لا يتحدان ويكون العمل فى الدنيا طريقا إلى الآخرة حتى لا يصبح الدين مخدرا، وحكمة الشعوب هروبا. والخطورة فى تفضيل الموت على الحياة واليأس على الأمل. "نعم الدواء الأجل وبئس الداء الأمل" أو "الأمل قاطع من كل خير". وهو معارض بحكمة الشعوب أيضا فى رفض اليأس والقنوط ﴿لا تقنطوا من رحمة الله﴾. والعمل فى الدنيا إلى الأبد "اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا (١). وكيف لا يكون المرأ زاهدا حتى يزهد فى عمره وإلا كان متزهدا. لذلك كان الفقيه الواعظ هو الذى لا يقنط الناس من رحمة الله.

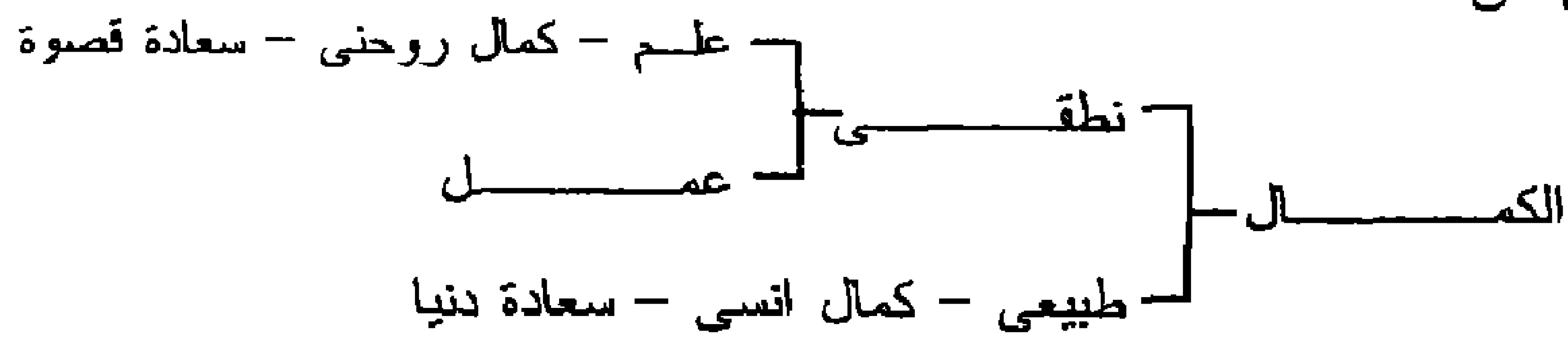
والكمال الإنسانى غاية قصوى، واستكمال أى عملية اكتمال. وللإنسان استكمالان: استكمال طبيعى، واستكمال منطقى. وكذلك السعادة هى الكمال المطلق. وهى قسمان: أحدهما غاية النطق العملى وهو الكمال الانسى. وتسمى سعادة أدنى، وحدها فعل النفس بفضيلة كاملة خلقية، والأخرى غاية النطق النظرى، وهو الكمال الروحانى. وتسمى سعادة قصوى، وحدها فعل النفس بفضيلة حكمية (٢).

ويبدأ الكمال بمعرفة الذات. ومراتب التعرف على الذات أربع: إجابة على ما هو، ومن، ومن ماذا، وكيف. ومراتب التعرف على الذات بحسب الغاية أيضا أربع: إجابة على لماذا هو، وكيف السبيل إليه، والذى يحتاج إليه، وما الذى يعوقه (٣).

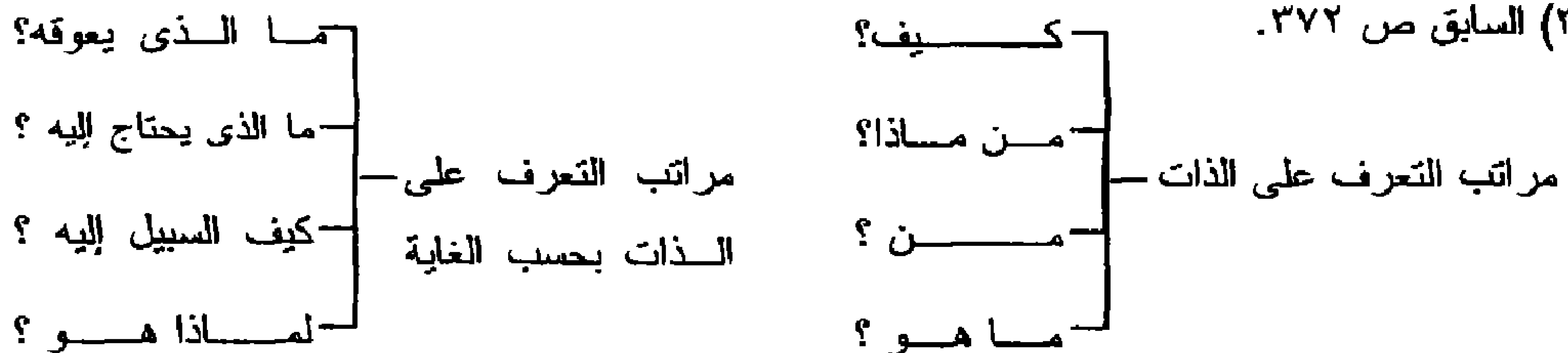
---

(١) السابق ص ٨-١٠/١٦/٢٦-٢٩/١١٢/١٣١/١٤٢/١٤٦/١٩٢/٢١٤-٢١٥/٢١٨/٢٢٤.

(٢) السابق ص ٣٦٩.



(٣) السابق ص ٣٧٢.



والرجال أنواع: البخيل والمقتصد والمسرف والجواد. والجهاد أربعة أنواع أيضا: من أدنى إلى أعلى: شنآن المنافقين، صدق المواطن، نهى عن المنكر، أمر بالمعروف. فدرأ المفاسد مقدم على جلب المصالح. وأشرف المجاهدات قمع الشيطان عدو الله، بسلطان العقل ولى الله (١).

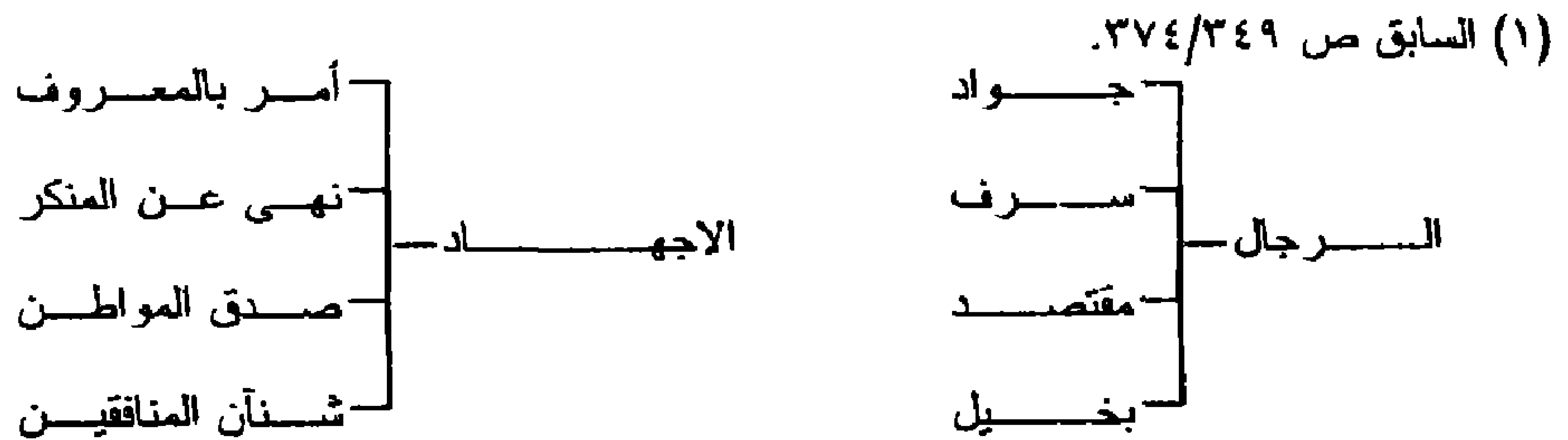
والكمال الإنسانى كمال البدن، الصحة والعفوة. والكمال المعنوى كمال العقل ومحبة الفضيلة، ويصونها عن النقص. فذا ما عرض له نقص يفتقر إلى القوة التدبيرية والشريعة الإلهية. فالله نموذج الكمال الطبيعى والإنسانى. والطبيعة ليست منحلة ولا صدئة بل تتجه بطبعها نحو الكمال. والإنسان لا يختار الفعل الأخس بل الأفضل تعبيرا عن الشوق إلى الكمال لاستصلاح لأشرف الجواهر لأشرف القنيات وإستجلاب لأشرف القنيات لأشرف الأغراض (٢).

وعند العامرى اتصال العبد على مراتب أربع: المتقين والمحسنين والأبرار والصالحين. الأولى نتيجة الخوف، والثانية نتيجة الرجاء، والثالثة نتيجة المحبة، والرابعة نتيجة الإخلاص. وطريقها كلها الاستقامة.

وانقطاع العبد عن مولاه أيضا على مراتب أربع: الأعراض والحجاب والطرد والخسأة. الأولى من لواحق الاستهانة، والثانية نتيجة الاستحقاق، والثالثة نتيجة الإنكار، والرابعة للبعض فحسب. وطريقها السخافة والاعوجاج (٣).

---

(١) السابق ص ٣٤٩/٣٧٤.



(٢) السابق ص ٣٥٢-٢٥٣.

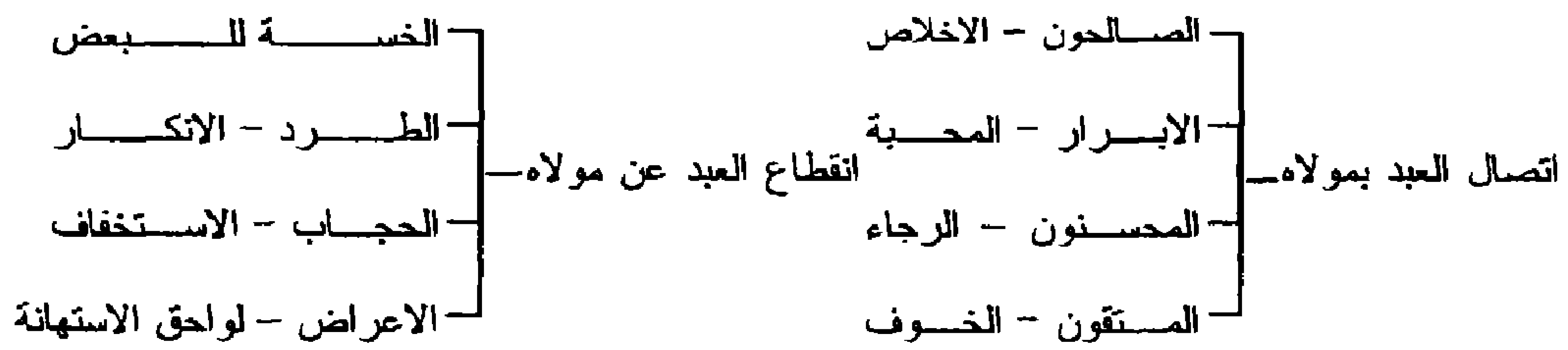
(٣) السابق ص ٣٥٠.

=

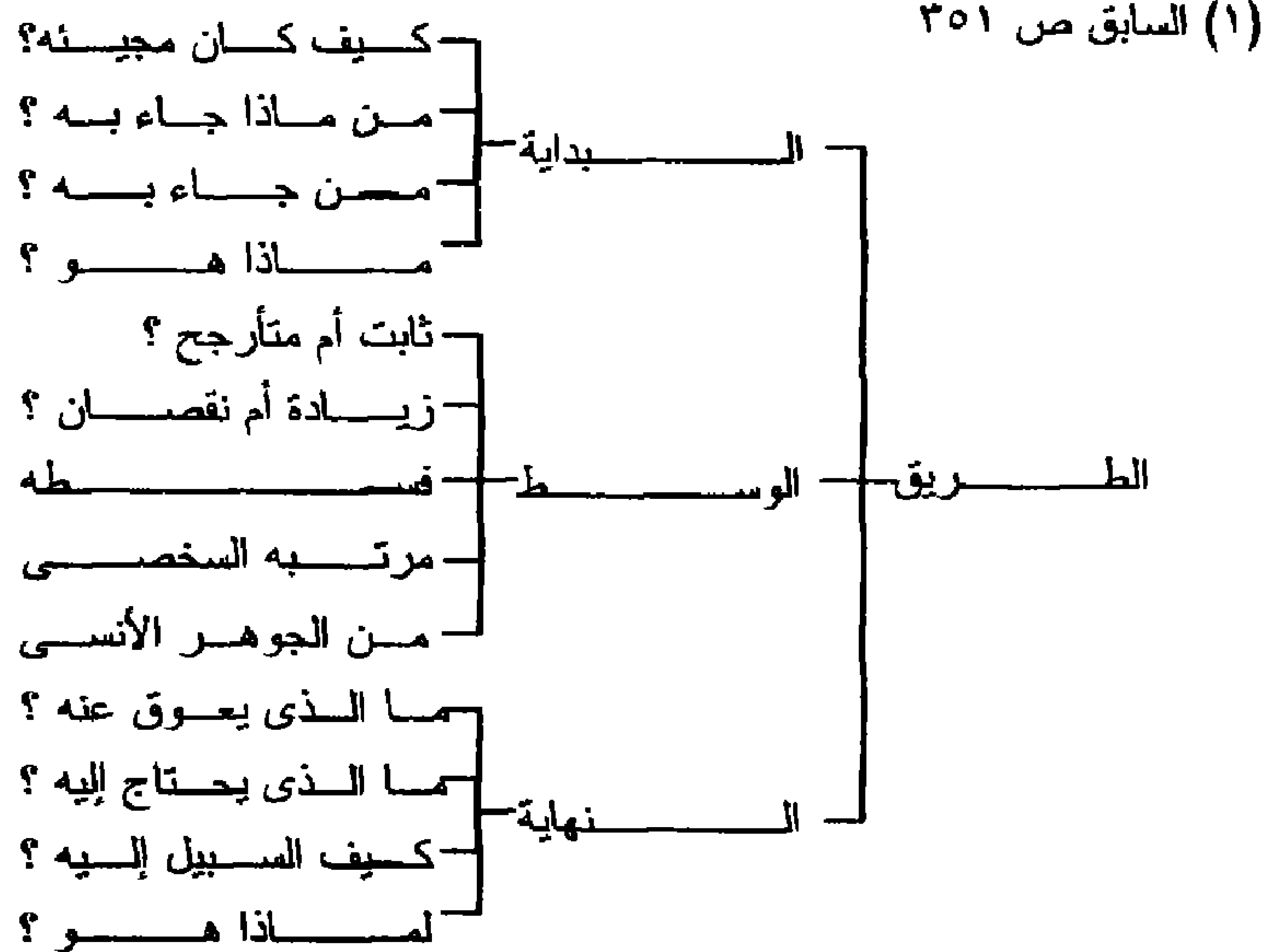
والطريق إلى الله ثلاثى المراحل، بداية ووسط ونهاية. ولكل مرحلة أربع مراتب. البداية ماذا هو، ومن جاء به، ومن ماذا جاء به، وكيف كان مجيئه. والوسط مرتبة الشخص من الجوهر الانسى، وقسطه، زيادة أم نقصان، ثابت أم متأرجح. والنهاية لماذا هو، وكيف السبيل إليه، وما الذى يحتاج إليه فى التوجه نحوه، وما الذى يعوقه عنه [1]. فالانتقال من الشريعة إلى الطريقة إلى الحقيقة كما هو الحال فى الطريق الصوفى.

والتقرب إلى الله بملازمة الخدمة له. والتقرب إلى الله بالعمل على ثلاث مراتب: الأفضال والتفويض والتوبة. أما النعمة لغير المستحق فهى لثلاثة أسباب: الامتحان والعبرة والاستدراج. والتقرب إلى الله على نحو عقلى خالص، حقا محضا، وروحا صافيا، ونورا إلهيا فيطلع على ما فى العالم إلهاما. فمن أراد أن يسكن فى هذا العالم

=



(١) السابق ص ٣٥١



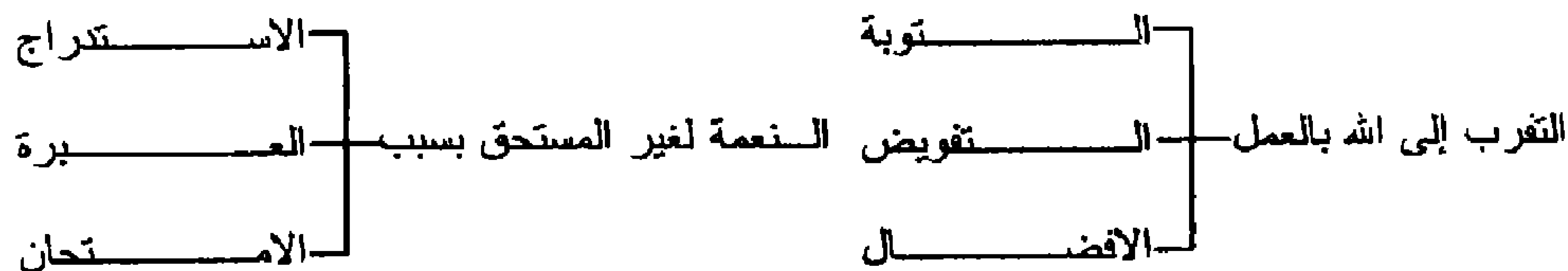
فليتقرب إلى الله رب العالمين تمسكا بخدمة الشرائع. فالشريعة هى المقومة للخليقة على حسن الخدمة (١).

ورأس الحكمة مخافة الله. والطريق إلى الآخرة تقوى الله. فالإنسان بخير ما اتقى الله كما قال عمر بن عبد العزيز (٢). الحكمة أعظم المواهب التى وهب الله لعباده. يزرعها فيهم حتى لا يمنع أحد عن أحد سبل الخير. الحكمة هى سبيل الثقة فى الدين. وهى قبس من نور الله. ومن كان ميله غير رضا الله ألقى نفسه إلى التهلكة.

ولا فرق فى ذلك بين حكمة اليونان وحكمة الإسلام. فوصية أفلاطون لتلميذه أرسطو كلها حكم إسلامية، أسلوبا ومصطلحات وفكرا. فهو إبداع حضارى، قراءة الوافد والموروث من خلال الحكمة الخالدة مثل "اعرف ربك حقه"، "تسأل الله تعالى مالا يدوم لك نفعه"، "إن الله تعالى لا ينتقم من العبد بالسخط عليه" سواء قالها أفلاطون أو فيثاغورس أو أرسطو أو أقوال مأثورة عن الرسول والصحابة والأئمة والصوفية والأولياء. فوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية تعبر عن حكمة اليونان وحكمة الإسلام فى آن واحد لغة، الإشراق والينابيع وحلول الله فى الإنسان وفى الطبيعة. والقصص القرآنى عامل موجب مثل وصايا فيلبس أبى الاسكندر لابنه ساعة الوفاة مثل وصايا يعقوب لابنه ووصايا لقمان لابنه. ومشاهد القيامة مثل رؤيا يوحنا ومعاد الإسلام. وسؤال سفنكس: ما الخير وما الشر وما الذى ليس بخير ولا بشر يقوم على قسمة عقلية منطقية أخلاقية إسلامية. فالحضارة اليونانية حضارة توحيد وعدل كما تصور المعتزلة. وحكماء اليونان فيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأرسطو مثل أنبياء الإسلام ﴿وما من أمة إلا خلا

---

(١) السابق ص٣٥٣/٣٥٦-٣٥٧.



(٢) السابق ص١١٧/٢٨٥-٢٨٦/٢٨٩/٢٩١.

فيها نذير﴾، ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من له نقصص عليك﴾.

ففى حكمة اليونان فى وصية فيثاغورس إن الله لا يرضى لنفسه من الناس إلا بمثل ما رضى لهم به منه. وأول وصية بعد تقوى الله تبجيل الذين لا يحل بهم الموت من الله وأوليائهم وإكرامهم بما توجبه الشريعة. يدبر الله العالم. لذلك وضع فى الإنسان وفى الطبيعة جنسا إلهيا يساعده على التعرف على الأشياء وعلى انتظام الظواهر. كل ما فى العالم من هذا المبدأ الإلهى كما قال ايروقلس يحمى الإنسان من الغفلة والشهوة. ويحدث التقابل بين البخت اليونانى والتدبير الإسلامى دون تضحية أحدهما بالآخر. ومع ذلك فالتصور الإسلامى هو الغالب. ما يأخذه الناس بالبخت ليس بخير وما يأخذونه من الملك فهو خير بالصحة مثل اليسار وحسن الأحدوثة وكثرة البنين والسلطان والجمال والظفر. الله معطى الحياة، والحمد لله دائما، والتوكل كل التوكل عليه والاستغفار له كما أوصى سقراط. وهو المنشىء لكل أدب وعلم ولكل تعليم روحانى كما هو الحال فى وصية أفلاطون فى تأديب الأحداث [1].

ورأس الحكمة مخافة الله. والطريق إلى الآخرة تقوى الله. فالإنسان بخير ما اتقى الله كما قال عمر بن عبد العزيز [2]. الحكمة أعظم المواهب التى وهب الله لعباده. يزرعها فيهم حتى لا يمنع أحد عن أحد سبل الخير. والحكمة هى سبيل التفقه فى الدين. الحكمة قبس من نور الله. ومن كان ميله غير رضا الله القى نفسه إلى التهلكة.

وأمور المعاد، خاصة الثواب والعقاب ردع ورجاء، تخويف وترغيب، نتيجة الأفعال ومقدمات لها. وتتفق فى ذلك حكمة الهند مع حكمة الإسلاميين المحدثين. فإنكار الثواب والعقاب يؤدى إلى إفلات الزمام واتباع الشهوات والعجز عن السيطرة على الانفعالات. المصر على الخطايا لا يتمنى الجنة. ولا يعصى الله إرضاء للمخلوقين. ويعذب المرأ على الذنب بعد مقامات كثيرة من السر والعلانية، ابتداء من الخاطر ثم

---

(١) السابق ص٢١٩/٢٢٥/٢٢٧/٢٦١/٢٣٤/٢٣٦/٢٣٧/٢٥٣.

(٢) السابق ص١١٧/٢٨٥-٢٨٦/٢٨٩/٢٩١.

الاهتمام ثم نسيان مولاه ثم قبول الوسوسة ثم الفكر ثم الإرادة ثم العزم ثم الإظهار، ثم الطلب ثم الفعل ثم الاحدراء ثم الطغيان ثم التمادى إلى أن يموت عليه. فإن تاب بعد هذا كله قبل حضور الموت وتاب الله عليه. والحذر كل الحذر فى الإقدام على جنة عرضها السموات والأرض ليس للإنسان فيها موضع قدم كما قال ابن السماك (١).

والثواب والعقاب نتيجة للإيمان بالله العادل، وهما فى نفس الوقت دليل على إثبات وجود اله عادل، النتيجة من المقدمة، والمقدمة من النتيجة كما هو الحال عند الفارابى. المكافأة واجبة فى الطبيعة، تجب فى الأعمال المقرونة بالنيات. فالمرأ لا يجازى على ما يعمل فى نومه وما هو خارج إرادته واختياره مثل السعال والعطاس وحياته وموته وتنفسه، وغذائه واستفراغه وإن كان فيها بعض الإرادة. ولا يجازى على النيات المجردة. والدليل على وجود المكافأة هو أنه بعد معرفة الله ووحدانيته وتنزيهه ورسوله وزمانه بوضوح وجد فى صدره سعة وفى أحواله استقامة، وعن الأشرار سلامة، وعند الأخيار حظوة، وفى معاشه سدادا بمقدار ما يفعله وينويه. ومن ثم ينبغى تقديم سياسة لأحواله بقلب قوى، ونية صادقة، وصدر واسع، وثقة بأن ما يأتيه من ذلك وإن قل يجدى عليه نفعا جليلا. ولا يكفى قول الحق دون صدق النية وصواب الموضع. وصدق النية بالورع والدين والمجاهدة بأحسن الأخلاق (٢).

وهناك قيم مضادة لتقدم التاريخ، تدعو إلى أن السلف نموذج الخلف وقدوة له طبقا لآية﴿ فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾ وطبقا للأمثال العامية والأقوال المأثورة "ما ترك السلف للخلف شيئا" أو "بئس الخلف ونعم السلف" والذى أدى إلى التصور المنهار للتاريخ، يقتدى الخلف بالسلف لأن للسلف معونة على الأخلاق، وفى السابقين عصمة للاحقين. ولقد رفع الله لكل خلف أعلاما من السلف (٣). وقيم أخرى تدعو إلى العزلة والوحدة مثل: إذا أراد الله بعبد خير أنسه بالوحدة. وإذا كان هناك مواساة

---

(١) السابق ص٩٢/٩١/١١٦/٩٦/٣٧٤.

(٢) السابق ص٢٨٨-٢٨٩/٣٣٢.

(٣) السابق ص١١/٨٧-٨٨/١١٥.

واهتمام بالآخرين فعند الجوع.

وقليل من القيم فى حكمة الشعوب هى التى تدعو إلى الثورة والغضب والدفاع عن مصالح الناس، والسعى فى الأرض والكد والكدح فى الدنيا. ومعظمها منسوبة للجاحظ من حكمة الإسلاميين. فالحزم ضد التوكل. والحذر كل الحذر من أن يخدع الشيطان الناس عن الحزم، ويحث على التوكل، والإحالة إلى القدر. فقد أمر الله بالتوكل عند انقطاع الحيل، وبالتسليم للقضاء بعد الأعذار كما ورد فى الكتب المنزلة وسنن الأنبياء.

وقد نقد عمر بن الخطاب المتوكلين وسماهم المستأكلين. فالمتوكل هو الذى يلقى الحبة فى بطن الأرض ويتوكل على ربه. الفعل له، والانفعال للطبيعة، المبادرة له واستمرارها للقانون. والتناصر عز، والتوكل مذلة كما قال أكثم بن صيفى. والبطالة نذالة.

وباستصلاح المعاش يصلح أمر العباد. وأحسن الأمور عند الله أحسنها عند الناس لأن الله لا يأمر إلا بالحسنى، ولا ينهى إلا عن القبيح. فما رآه المسلمون حسن فهو عند لله حسن كما أقرت الملكية، ولا يخاف الإنسان ظلم ربه ولكن يخاف ظلم نفسه وكان عمر يشكو إلى لله بلادة الأمين ويقظة الخائن.

وليس شىء لتغيير نعمة وتعجيل نقمة أقرب من الإقامة على الظلم. إن الله عدل ولا عيب إلا العدل. والتحدى هو التحول من الصفة الإلهية إلى الأوضاع الاجتماعية [١].

ثالثا: التاريخ الأفقى.

إذا كان التاريخ الرأسى يقوم على ثنائية السماء والأرض، الله والعالم، النفس والبدن، الخير والشر، الآخرة والدنيا، البقاء والفناء، هذه الثنائية المتطهرة المتعارضة التى يقضى فيها أحد لطرفين على الآخر بالضرورة فان التاريخ الأفقى يقوم على ثنائية التقدم والتأخر، الأمام والخلف، القيام والقعود، النهضة والسقوط، المثال والواقع، وتحقيق كلمة الله فى الأرض، والوحى كنظام مثالى للعالم. خطوة نحو بزوغ فلسفة التاريخ.

---

(١) السابق ص١٥-١٦/١١٣/١٤٠/١٤٢/١٧٤/٣٥٨.

وقد مثل ذلك قصص الأنبياء سواء عند أهل السنة الذين يتوقفون على خاتم الأنبياء باستثناء الصوفية الذين يضيفون رمز الولاية خالد بن سنان كما هو الحل عند ابن عربى أو عند الشيعة الذين يضيفون الأئمة باعتبار أن الإمامة وريثة النبوة، والقائم خليفة النبى.

١- **قصص الأنبياء ودورات التاريخ.** وفى "الأسئلة اللامعة" بعد الارتقاء الرأسى للنفس فى الفقرة الأولى تأتى اثنا وأربعون فقرة عن النبوة وتاريخ للأنبياء للتقدم الأفقى، وتسلسل الأنبياء من آدم حتى محمد، مرحلة مرحلة، فى تسع وثلاثين حلقة، بعضها أنبياء، وبعضها أقوام أو أصحاب. ومن الأنبياء يظهر أولو العزم، آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد مع غيرهم من الأنبياء. والفقرة الثانية عن حكم قص أبناء الرسل. والثالثة عن الفرق بين الرسول والنبى. وابتداء من الرابعة حتى النهاية قص تسع وثلاثين نبيا وقوما وصاحبا دون محاولة لإخضاعها لقانون واحد أو دلالة واحدة أو غاية واحدة كما فعل ابن عربى فى "فصوص الحكم" فى التجلى التدريجى للوجود. وهو موضوع قرآنى خالص، لا تشكل كاذب فيه أو مصطلح فلسفى. يعتمد فيه الفارابى على أقول السابقين مفسرين أو متكلمين دون دراسة خاصة. وكلها أقوال مروية دون إسناد لها. لم يتحقق الفارابى من صدقه لا تاريخيا ولا عقلا ولا أخلاقيا. فهى ظنيات فى ظنيات. ويستشهد بالقرآن أكثر من الحديث (١).

وحكم قص أنباء الرسل استشهاد بقول الحكماء وهى سبعة: أولا إظهار النبوية ودلالتها على الرسالة أى المعرفة التاريخية من أمى وليس عن طريق الأسفار والثقافة الشعبية التى كانت سائدة فى شبه الجزيرة العربية. ثانيا تثبيت الفؤاد أى تحويل الوعى السياسى إلى وعى تاريخى واكتشاف التاريخ الماضى كحقل تجارب للحاضر والمستقبل.

---

(١) لا تظهر الاستشهادات فى كل الأنبياء. هناك قرآن وحديث فى سبعة أنبياء: آدم ولوط ويوسف وسليمان ومحمد. وقرآن فقط فى أحد عشر نبيا موسى وشمويل ويونس وعزير وعيسى وحزقيل وأصحاب الفيل وأصحاب الرس والرسل الثلاثة وأصحاب رضوان وقوم سبأ. وحديث فقط فى ثلاثة أنبياء: اسماعيل واسحق وشعيب. وهناك استشهاد ببعض الاسرائيليات.

فالمعرفة تتحقق فى التاريخ ﴿وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك﴾. ثالثا ذكر درجة الرسول. فالرسول علامة على انتقال التاريخ من مرحلة إلى مرحلة دون تشخيص الرسالة فى الرسول. ﴿وكذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد أتيناك من لدنا ذكرا﴾. رابعا، عبرة للأمة أى تذكر وتيقن من صدق المعرفة بالتصديق الداخلى. خامسا تعلم الوحى بأحوال الأنبياء وصعوبة الفصل بين الرسالة والرسول تأكيدا على الوحى الذاتى وبعيدا عن المصادر التاريخية. سادسا الأسوة الحسنة فى الأنبياء السابقين أى تطور النبوة فى خط واحد هو جهاد السابقين والنموذج القدوة فى السلوك. سابعا بيان النعم على الأمة الظاهرة مثل تخفيف الشرائع، والباطنة مثل تضعيف الصنائع كمصدر للأحكام العملية.

والفرق بين الرسول والنبى أن الرسول شارع فى حين أن النبى حافظ شريعة غيره. الرسول يعم البشر والملك فى حين أن النبى للبشر فقط. كل رسول نبى وليس كل نبى رسولا. كما أن فائدة الرسل معرفة الشريعة وإنزال الكتب ومعرفة الحقيقة جمعا بين النظر والعمل.

وهناك فرق بين أولى العزم من الرسل وبين الرسل الآخرين. ويعنى العزم عقد القلب مسبقا بخلاف القصد الذى يقارن الفعل. والنية مثل لاعزم لا تفارق بل تتقدم. العزم إرادة فعل الشيء.

وأولو العزم من الرسل إما سبعة: أو نوح وإبراهيم واسحق وأيوب ويعقوب ويوسف وشعيب، أو خمسة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، أو أربعة: نوح وإبراهيم وهود ومحمد. وأصحاب الشرائع ستة بإضافة آدم. والحقيقة لقد استقر الأمر عند المتكلمين أن أولى العزم ستة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد. ويضيف الشيعة القائم.

وهناك أنبياء ورسل من ناحية وطوائف وأقوام وملائكة من ناحية أخرى مثل هاروت وماروت الملكان، وأصحاب الرقيم، وأصحاب الفيل وأصحاب الرس، وأصحاب

الأخدود، وأصحاب خروان وقوم سبأ، والرسل الثلاثة الذين أرسلهم الله إلى أنطاكية. ويمكن اعتبار أولى العزم هى المراحل الكبرى فى تطور الوحى والتاريخ. وتتداخل المجموعتان، الأنبياء والطوائف، دون أن يكونا متتابعين ولا يتبع الفارابى ترتيبا زمانيا على الإطلاق بل لكل نبى دلالة نبوية (١).

أ- **الأنبياء والرسل. آدم وإدريس.** خلق الله آدم على صورته ومثاله أى أن الإنسان شبيه بالله، والله شبيه بالإنسان ثم ردها الإنسان إلى الله وتصوره على صورته ومثاله. وهو حديث نبوى وآية توراتية فى نفس الوقت. ويدعمه الفارابى بالقرآن. وهو ما اعتمد عليه الصوفية فى الحلول واتحاد والفلاسفة فى تكريم الإنسان، والمتكلمون فى تصور لله على أنه إنسان كامل"(٢)". ما سوى آدم خلق فى الأرحام، وكبر من نطفة فعلقة فمضغة فلحما فعظما. ولا تعنى الصورة بالضرورة المعنى الحسى بل قد تعنى النطق والوجدان والذات والوعى الذاتى. ومعجزة آدم فتق اللسان أى اللغة بتعليم الكلام كما حدث لمحمد مع أن الفرق أن آدم تعلم الألفاظ ودلالتها على الأشياء فى حين أن محمد تعلم المعانى مباشرة ودلالتها فى النفوس. والسؤال هو: هل علم الله آدم أسماء جميع اللغات التى تكلم بها أولاده أم لغة أصلية أولى توقيفا تفرعت عنها اللغات الأخرى اصطلاحا؟ ما هى هذه اللغة الأم، العبرية أم العربية أم الأرامية؟ (٣). وهل تلقى الوحى الرسالة معجزة أم رسالة طبيعية لإبلاغها للناس؟

وإدريس أول من خط بالقلم. وأول من خاط الثياب، الكتابة بعد القراءة، والتدوين بعد الشفاه، وبعد المنطق تأتى الصنعة. وسمى إدريس لكثرة دراسته للكتاب، صحف آدم وشيث. وكان اسمه أخنوخ فى الإسرائيليات. وينتهى نسبة إلى شيث بن آدم. بعث على

---

(١) السابق ص٩٠٦-٩٨.

(٢) وقد جعل فولتير ذلك أساس التشبيه، وفيورباخ أراد إرجاع صورة الله الإنسانية إلى الإنسان حتى يسترد وعيه بذاته ودون أن يقذفه خارجها. انظر دراستنا : الاغتراب الدينى عند فيورباخ. دراسات فلسفية ص ٤٠٠-٤٤٥.

(٣) اللغة الأم Ursprache.

شريعة آدم إلى أولاده قابيل بعد أن كفروا حين دعوتهم إلى الإيمان. وقيل رفع إلى السماء الرابعة أو السادسة مثل معراج أخنوخ فى التوراة. وقيل إنه فى الجنة مع أرواح أطفال المؤمنين. وهو يشارك عيسى ومحمد فى الرفع إلى السماء [1].

نوح وهود وصالح. ونوح شيخ الأنبياء لأنه أكثرهم تعميرا. واسمه مشتق من القوم لكثرة نياحته على نفسه. ينتهى نسبة إلى أخنوخ. إذ تتوالى الأنبياء بالعقب والذرية واجتمع بنو قابيل وبنو شيث بالمصاهرة. وترك بنو شيث صالح أعمالهم وتابعوا فساق بنى قابيل فبعث الله نوحا لهم. ولا يعتمد على قصة نوح فى القرآن وبه قصة كاملة. وهناك كثير من المرويات الظنية التى لا برهان عليها، والفارابى هو المنطقى صاحب البرهان. وكيف عرف بقاء سفينة نوح فى الماء ستة أشهر وتحديدها بالعاشر من رجب حتى يوم عاشوراء؟ هل كانت الشهور العربية قديمة قدم نوح؟ وشريعته مستأنفة إلى اليوم لأنها شريعة إنسانية عامة مثل شريعة إبراهيم وليست خاصة بنى إسرائيل.

وينتهى نسب هود إلى نوح وكأن النبوة متعاقبة فى الذرية. وبعث على شريعة نوح وهى شريعة عامة وشاملة وباقية بالرغم من التطور التاريخى للأحكام. هى شريعة أخلاقية أكثر منها تشريعات اجتماعية.

وينتهى نسب صالح أيضا إلى نسب نوح. فقد أرسل إلى قبيلة ثمود لأنهم عبدوا غير الله. وأراهم من المعجزات الكثير. وقد سميت ثمود لذلك لقلة مائها. فالثمد هو الماء القليل[2].

إبراهيم ولوط وإسماعيل وإسحق ويعقوب ويوسف وأيوب وشعيب. وقد سمى إبراهيم خليلا لتعظيم الحق بالإخلاص فى العبادة. فهو صديق الله أو لترقيه شأن الخلق بحسن الضيافة كما هو الحال فى قصة ضيف إبراهيم. وقيل سمى خليلا لبذل نفسه للنيران، وقلبه للرحمن، وولده للقربان، وماله للاخوان.

---

(١) الفارابى: الاسئلة اللامعة ص ٩٧-٩٨.

(٢) السابق ص ٩٩-١٠٠.

ولوط اسم عربى، من اللوط أى اللزوق إذ أن حبه لاط بقلب إبراهيم. والشائع أيضا أنه من اللواط الذى استشرى بقومه. وهو أيضا نوع من اللزوق. نسبة يمتد إلى إبراهيم، فالنبوة لا تخرج من الذرية عكس مفهوم القرآن لها. أرسله الله إلى خمس مدائن وهى المؤتفكات. لم يؤمن به أحد، ولم يرتدع قومه عن القبائح.

وإسماعيل واسحق ولدا إبراهيم. وعند أكثر المفسرين أن الذبيح إسحق. وعند البعض الآخر إسماعيل طبقا للروايات اليهودية أو العربية. والأظهر أنه إسماعيل بناء على حديث "أنا ابن الذبحيين" أى إسماعيل وعبد الله ابوه بروئيا عبد المطلب جده".

ويعقوب بن إسحق استمرار للنبوة فى الذرية دون تعليق من الفارابى بأن الذرية ليست من شروط النبوة ﴿قال ومن ذريتى، قال لا ينال عهدى الظالمين﴾. وقد سمى يعقوب باسرائيل لأن الأسر بالعبرية يعنى العبد، والايل اسم من أسماء الله، وبالتالى يكون معناه عبد الله. وقد كتب الفارابى حكاية بالفارسية ردا على سؤال: اذا كان يعقوب اطلع فى منامه على مصير يوسف فلماذا سلمه لأخوته؟ والجواب أنه يعلم إذا حاق القضاء ضاق القضاء. فالفارابى يعبر عن الوافد العبرى بالوافد الفارسى[(١)].

ويوسف عند أكثر العلماء اسم عبرانى أو عربى من آسفه أى أغضبه كما فى آية ﴿فلما أسفونا﴾ أى أغضبونا. وقد نزلت سورة يوسف عندما طلب المسلمون سورة لا يكون فيها أمر ولا نهى بل مجرد أخبار القرون الماضية لتسلية القلوب. فطاقة البشر على الأمر والنهى محدودة. والإنسان يود التمتع بالقص وإثارة الخيال من أخبار السابقين. وقد تكلم شاهد يوسف وهو صغير كما تكلم ولد ماشطة فرعون وصاحب جريج والراهب عيسى.

وأيوب من نسل نبى بالضرورة، فالنبوة لا تكون إلا ذرية. الشريعة شريعة إسحق. قد يكون أصله روميا لأنه بعث فى أرض الشام.والشام مستعمرة رومانية.

---

(١) السابق ص ١٠٠-١٠٢.

وشعيب ينتسب إلى إبراهيم فى مدينة مدين كما وردت فى أحاديث الرسول. ويمتاز بحسن الجوار.

موسى والخضر وإلياس واليسع وذو الكفل وأشمويل وداود وسليمان ويونس وعزير وزكريا ويحيى. وبالرغم من أهمية موسى إلا أنه لا يذكر إلا نسبة إلى يعقوب، والتماسه النبوة لأخيه وإجابته إلى ذلك من نص فارسى. وتمنى محمد الإيمان لعمه مما يبين شرف رتبته على رتبة موسى. النبوة أعلى الدرجات والايمان أقل منها. وهو خليط من قراءة موسى من خلال محمد، والفارسيات والاسرائيليات. كان فى علم الله أن هارون من الانبياء فجرى على لسان موسى دعاء وفى علمه أن أبا طالب لا يؤمن ﴿إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء﴾. فالتفسير بعلم الله غير مقنع، ومطلوب إجابة خاصة لسؤال خاص.

وقد أوصى الخضر موسى ضد اللجاج، والمشى بغير حاجة، وبالضحك من غير عجب، وضد تعيير الخاطئين والبكاء على الخطيئة. وقد سمى الخضر كذلك لأنه إذا صلى فى موضع اخضر مكانه. والموضوع أسطورى خالص مما يوحى بأنه ربما يكون العمل كله منتحلا على الفارابى. فلا هو أسلوبه ولا فكره، مجرد تصوف من مصادر متعددة فارسية وإسرائيلية مباشرة أو من خلال المفسرين مثل عكرمة.

وإلياس من نسل النبى. الخضر إلى البحار وإلياس إلى الفيافى تقابلا بين الماء واليابس، يجتمعان معا كل عام أيام فى موسم الحج، ويراهما الصالحون مما يدل على الرؤية الذاتية وليست الموضوعية. وهما باقيان إلى يوم النفخ فى الصور، مع أن الكل ميت بما فى ذلك محمد ﴿إنك ميت وهم ميتون﴾. لما عصاه قومه حرج ولحق بشواهق الجبال يعبد الله. يأكل من نبات الارض وثمار الأشجار خمس سنين. ثم هرب من قومه حيث صدوه فاستقبلته دابة على صورة فرس من نار، وربما على صورة أسد، فركبها ومرت كالريح. جعله الله إنسيا ملكيا، صورة الانسان وطبيعة الملائكة، وهى صورة إليا فى التوراة مع بعض أساطير الإسراء والمعراج.

واليسع مرتبط بالياس، كان قبل دخوله الغار من تلامذته، تابعا له. وأعطاه من الصوف منصبا له خليفة فى القوم. وركب الدابة وغاب. ودعا اليسع قومه إلى الله بالرغم من غيابه، من بقايا صور الامام المنتظر.

وذو الكفل استمرار لقصة الياس واليسع. فقد استخلفه اليسع فيما أمره الياس في عبادته ودعوته. وسمى كذلك لأنه تكفل عن اليسع عمله، الصوم بالنهار وقيام الليل والقضاء بين الناس دون غضب أو عجل.

أما أشمويل فهو اسم عبرى قد تعرب ربما إلى صمويل. لم يذكر فى القرآن، من نسل يعقوب. تحمله الملائكة. ولا يختص بتابوت ولا سكينة. كان التابوت لآدم بتوارثه الأنبياء صاغرا عن كابر. به عصى موسى وعمامة هارون وعصاه ومنطقة اسحق، وكسرا من الألواح التى تحطمت بعد أن ألقاها موسى، ولوحان من التوراة، وقفيز من المن، وصاع يوسف، وطست تغسل فيه قلوب الأنبياء، أشبه بما حدث لمحمد وهو فى الصغر، وخاتم سليمان الذى به يجرى المعجزات، والسكينة وهى شيء كرأس المهرة لها عينان وجناحان ووجه كوجه إنسان يخرج منه صوت يوم القتال أهيب من صوت الأسد لهزيمة العداء. وربما هى النصرة بها فى الحرب. السكينة إذن شيء مادى وليست معنى مجازيا. ويستشهد بالقرآن على التابوت ﴿ألم تر من الملأ من بنى إسرائيل... إذ قالوا لنبى لهم ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله﴾ وأيضا ﴿تحمله الملائكة﴾، وأيضا ﴿إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت﴾[1].

وينتسب داود إلى يعقوب. خصه الله بالنبوة والحكمة والملك وتسخير الجبال، والطير يسبحن معه، والصوت الطيب، وإلانة الحديد، وصنعة الدروع. لم يأكل إلا من عمل يده. وبسط العدل، والسلسلة التى يعرف بها المحق من المبطل، رمز التعادل، كفتى الميزان. ثم أظهر المكر والخديعة بعد أن رفع الله السلسلة أى نهاية العدل. القوة فى العبادة وشدة الاجتهاد. وأنزل الله عليه الزبور بالعبرانية، مائة وخمسون سورة كله

---

(١) السابق ص ١٠٢-١٠٥.

مواعظ وحكم دون حلال أو حرام، ولا حدود ولا أحكام. فالأخلاق والحكمة سابقة على الحدود، الداخل قبل الخارج، والأخلاق قبل القانون. أكرمه الله بفصل الخطاب أى بيان الكلام أو علم الحكم والبصيرة فى القضاء، وربما القضاء بالبينات والايمان. وكان له سبعة عشر ابنا.

وابنه سليمان أعظم ملكا منه وأقضى، وداود أشد تعبدا ربما لقصة سليمان مع ملكة سبأ. وهو لا يختلف فى ذلك عن داود وقتله الضابط وأخذ امرأته. ولا يوجد استشهاد بقرآن أوبحديث مع أن المادة وافرة فيهما. وقد ورث سليمان داود ﴿وورث سليمان داود﴾ فى حين أن الرسول قال "نحن معاشر الأنبياء لا نورث ولا نورث". فالأنبياء لا يرثون دراهم ولا دنانير.

ويونس بن متى وهى أمه. ولم ينسب نبى إلى أمه إلا يونس وعيسى بن مريم. كان من عادة القوم قتل النبى إذا ظهر كذبه. فلما لم يأتهم العذاب فى الميعاد الذى أوعدهم يونس خشى أن يقتلوه. فخرج من غير أمر لقلة الصبر على قومه والمدارة لهم، وهو ما نهى عنه الله ﴿ولا تكن كصاحب الحوت﴾. فالغاية من توالى الأنبياء الاستفادة من تجاربهم. لذلك أقر الإسلام عدم إعطاء موعد فى الدنيا، عدم تحرك النبى بلا أمر، والصبر مع القوم ومداراتهم.

وعزير فى صورة المسيح دخل القدس على حمار ومعه عصير فى زق وسلة من عنب وتين كما دخل المسيح فى يده غصن زيتون أو سعف نخل. يحيى الموتى مثل المسيح. أماته الله مائة عام مثل أهل الكهف. لم يتغير العصير والعنب. أما الحمار فقد تحلل وبقى عظاما بيضا. وسمع صوت يجمع العظام البالية فبعث الحمار، وأول ما أحيا الله من عظام عزير عينه فى رأسه، وجعله ينظر إلى عظام نفسه، ذاتا وموضوعا، إلى أن كسى باللحم. وهى آية على إحياء الموتى. آيته أنه كان ابن أربعين سنة وابنه مائة وعشرون عاما. وربما كانا أخوان توأمان ولدا وماتا فى يوم واحد، الأول أربعون عاما والثانى مائة وأربعون عاما. فما دلالة هذه الأرقام؟ وقد ذكرت القصة فى القرآن ﴿أنى

يحيى هذه لله بعد موتها﴾، ﴿فأماته الله مائة عام﴾، قال ﴿لبثت يوما أو بعض يوم﴾، ﴿انظر إلى حمارك﴾، ﴿ولنجعلك آية للناس﴾.

وزكريا من أبناء ملوك بنى اسرائيل بداية بالنسب طبقا لعادة الساميين، عرب وعبريين. ولا يهم زمان البعثة لأنها تحط مثالى. وربما غاب الهدف منها والقصد ووضعها فى مسار تاريخ النبوة. لذلك ظهرت النبوات متتالية متجاورة دون تواصل قصدى بينها.

ويحيى لأنه حيى به رحم أمه وهى عقيم. ففكرة ولادة العقيم شائعة فى التوراة، أو من العذراء بغير أب. وهنك قرابة بين يحيى وعيسى، فمريم بنت خالة يحيى. وهو أكبر من عيسى بستة أشهر. قتل يحيى لأنه لم يرض عما تمناه الملك قبل أن يرفع عيسى إلى السماء فى جدل الخلاص والهلاك. فهناك أربعة أشخاص صاروا أنبياء بالرغم من صغر سنهم، يوسف وسليمان ويحيى وعيسى[(١)].

عيسى. وسمى كذلك لأنه يمسح العاهات فيبرىء على وزن فعيل بمعنى الفعل كالرحيم والعليم. وربما لأنه كان أمسح الرجل ولم يكن لرجله خمص، فعيل بمعنى مفعول، فهى صفة جسمية ليس لها دلالة رمزية أو إعجازية. وسمى روحا تشريفا له مثل بيت الله كما سمى جبريل الروح الأمين والروح القدس. سبب وجوده نفخة جبريل ﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾. مدة حمل مريم ساعة أو ثلاث أو سبع أو يوم أو تسعة أشهر أو ثمانية لأنه لم يعش مولود ابن ثمانية. وكلها أقوال مرسلة بلا دليل. يحيى الله به الموتى وكأن الله فى حاجة إلى وسائط. كلمة الله لأنه كُوّن بها فى ﴿كن﴾ فكان بلا توليد مع أن اللاهوت المسيحى عند أهله يقوم على التوليد. خلق بكلمة الغيث إلى مريم دون معرفة أية كلمة[(٢)].

---

(١) السابق ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) السابق ص ١٠٨.

محمد. وهكذا دون ألقاب وكأنه لا يحتاج إلى تعظيم مثل باقى الأنبياء. يمتد نسبه إلى إبراهيم كما يمتد المسيح إلى داود، وهو مالا يمكن التحقق منه فى شجرة الأنساب. وهو برسالته، الهدى الساطع والسيف القاطع، وليس بشخصه. وإجابة على سؤال بالفارسية لماذا شبه الله المصطفى بموسى ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولا﴾ أنه كان لموسى خمسة أعداء: فرعون وهامان، وقارون، والسامرى وعوج بن عنق. وكان لمحمد خمسة أعداء أيضاً: أبو جهل، وعاص بن وائل، وأسود بن يعفوت، وأسود بن عبد المطلب، وحارث بن قيس. أهلك الله الأوائل ببلية واحدة، وأهلك الأواخر ببليات مختلفات. الهلاك الجماعى فى حالة بنى إسرائيل، والعقاب الفردى فى حالة أمة محمد. ولا يوجد تأويل رمزى للعدد خمسة أو أنه إشارة إلى مبادىء كما يفعل الحكماء. وتدخل السيرة أكثر مما تظهر ماهية الرسالة، مولده عام الفيل باليوم والشهر مقارنة بباقى الأنبياء مثل إلياس واليسع وقيدار، وكفالة جده واسترضاعه من حليمة من بنى سعد. كان أفصح العرب "أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش. ونشأت فى بنى سعد بنى بكر فأنى يأتينى اللحن". ثم رباه عمه حتى اختاره الله رسولا. وإجابة على سؤال بالفارسية لماذا لم يشرفه الله تعالى بأبيه وأمه بشرف الإيمان حتى لا يلزمه الانشغال بتعظيم أى مخلوق، ولكى لا يغتم بعض أصحابه ممن مات أبوه وأمه على الشرك. سبب إلهى أولا، ثم سبب إنسانى ثانيا(١).

ب- **الملائكة والرسل والأصحاب والأقوام**. ومع الأنبياء أولى العزم يذكر بعض الملائكة والرسل والأصحاب والأقوام على علاقة بالنبوة أو أنبياء مباشرون. فمن الملائكة هاروت وماروت، معلقان فى غار ببابل على رأس بئر. وكانا فى زمن إدريس. بالنهار بشر وبالليل ملائكة. استوجبا العذاب باقتحام الشهوات، والميل إلى امرأة اسمها زهرة، فاختارا العذاب فى الدنيا على العذاب فى الآخرة. وهو تصور شعبى رمزى قد لا يتسق مع تصور الملائكة. فالملائكة لا يخطؤون لأن ليس لديهم إرادة حرة وعقل يميزون به بين الحسن والقبح، بل هم خير محض، مضطرون إليه. لا شهوات لهم ولا يتناسلون. ولا

(١) السابق ص ١٠٨-١١٩.

يعاقبون ولا يجازون. ليسوا أنصاف بشر أو أنصاف ملائكة طبقا للنهار والليل. ولا يليق التعليق على بئر بالملائكة.

وقد أرسل الله رسلا ثلاثة إلى أنطاكية طبقا لآية ﴿إذ أرسلنا إليهم اثنين﴾. منهما توأمان، بولس وشمعون. دخلا أنطاكية ودعيا الناس إلى الله فحبسهما الملك فعلم شمعون مقدم الحواريين وجاء لعونهما وتوسل إلى الملك وتقرب إليه بمعرفة الكتب فأحضرهما وسألهما أمام الملك عن إحياء عيسى للموتى والبرهان على ذلك فأتيا بميت لم يدفن بعد وهو ابن حبيب النجار وكان من خيار الموحدين سرا، فأحيا الله الميت بدعائهما. فحضر الحبيب وسأله ابنه أمام الملك عما يرى. فأخبر أنه يرى شابا فى السماء الرابع يدعو لهؤلاء الثلاثة ويلتمس من الله حفظهم. فخلى الملك سبيلهم. فلما خرجوا من عند الملك هم الناس بقتلهم وقالوا ﴿إنا تطيرنا بكم﴾ زجرهم الحبيب. ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى﴾ فقتلوه. وقد قال النبى "سباق الأمم ثلاثة لم يكفروا بالله طرفه عين، خربيل مؤمن آل فرعون، وحبيب النجار مؤمن آل يس، وعلى ابن أبى طالب وهو أفضلهم". وواضح الأصل النصرانى مع التأويل الشيعى.

وكالب مجرد اسم علم مع نسبه، خليفة موسى. أحسن الخلافة حتى مات. واستخلف ابنه فى أمور الشريعة حتى مات. وهى قصة سطحية لا دلالة لها إلا من تحويل النبوة إلى ملك وراثى. وهو غير مذكور فى القرآن ولكنه وافد من الإسرائيليات.

وحزقيل هو الذى أحيا الله بدعائه الخارجين حذر الموت بعد أن وقع الوباء فى الأرض، وخرج الناس هاربين فماتوا كلهم. ثم مر بهم حزقيل فدعا لهم فأحياهم الله بدعائه. وهو مذكور فى القرآن على العموم وفى الاسرائيليات على الخصوص. ولو أراد الله الخصوص لذكره بالاسم. إحياء الموتى ليس بجديد فى اليهودية. والمسيح ليس بدعة نظرا لإنكارهم إحياء الموتى. فجاء الأنبياء بهذه المعجزة باستمرار.

أما لقمان فكان عبدا حبشيا، نجارا، عتقه مولاه فنام نومة أعطى الحكمة بعدها فانتبه يتكلم. مر عليه قوم يعظمهم واستعجبوا منه وهو النجار وسألوه عن سبب حكمته.

فأجاب بأنها صدق الحديث، وأداء الأمانة، وترك مالا يعني الفرد.

ومن فرط إعجاب المسلمين بالاسكندر حولوه إلى نبى حاملا رسالة التوحيد. وسبب تسميته أنه كان فى مقدمة رأسه شبيه قرنين من اللحم، وهو ما لا يمكن تصوره بدنيا، قرنان من الشعر نعم، خاصة وأن اليونان يحبون الجمال. وربما لأن له ذؤابتان لطيفتان من الشعر والذؤابة تسمى قرنا . وربما لأنه طاف قرنى الأرض، المشرق والمغرب. وربما لأنه دخل النور والظلمة. وقد اختلف الناس فى نبوته مما يدل على أنها عملية تأليه وتعظيم. وربما كان من الملوك وليس من الأنبياء بالرغم من صعوبة التمييز بينهما(١).

أما الأصحاب فهم أصحاب الكهف، وأصحاب الرقيم، وأصحاب الفيل، وأصحاب الرس، وأصحاب الأخدود، وأصحاب خروان. فعلامات التاريخ ليست فقط الانبياء بل أيضا الأهل والأقوام والشعوب والجماعات. وقد تكون جماعة من الأتقياء مثل أهل الكهف أو من الأشقياء مثل أصحاب الفيل وأصحاب الرس وأصحاب الأخدود وأصحاب خروان وقوم سبأ، فأهل الكهف قصة مذكورة فى القرآن أكثر غنى وتصويرا مما هو وارد عند الفارابى. هم فتية من أبناء الملوك فى سماط دقيانوس الملك أى أنها قصة حديثة نسبيا ربما من النصارى. هجروا أوطانهم هربا من ظلم الملك وقسوته باحثين عن ملك قديم بره عميم. مكثوا نائمين جسدا يقظين روحا. وألبسهم الله لباس المهابة. وفى الخيال الشعبى أنهم ناموا بالفعل دون مهابة غير حالقى الذقون. فهم ليسوا أنبياء بل أتباع الأنبياء، أتقياء يفرون من المظلم، وينتظرون تغير الزمن. فثبتوا هم وتغير الزمن.

وأصحاب الرقيم تكرار لقصة أصحاب الكهف مع مزيد من التجسيم. فالترقيم لوح من الرصاص فيه أسماء أصحاب الكهف وقصتهم، فعيل بمعنى مفعول. وقيل اسم لواد فيه الكهف. وكانوا ثلاثة خرجوا يرتادون لأهلهم إذ أصابتهم السماء فأووا إلى كهف فانحطت صخرة من الجبل فانسد باب الكهف. وهى مجرد قصة مصمته خالية من

(١) السابق ص ١١٠-١١٤.

الدلالة المباشرة.

أما أصحاب الفيل فقد عزم ملك الحبشة على خراب الكعبة كى يصبح بيته مزارا للناس. فأرسل جنده ورئيسهم أبرهة مع الفيلة. فلما وصلوا جبال تهامة أخبر عبد المطلب جد النبى بقدوم أبرهة، فخرج واعظا له أن لهذا البيت حافظا يحرسه. فلم يسمع للنصح، وقصد هدم الكعبة فنزلت آية ﴿فأرسل عليها طيرا أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل فجعلهم كعصف مأكول﴾ أى جماعات بعضها وراء بعض، كزرع أكل حبه وبقى لبه أو كحب أكل لبه وبقى قشره.

وأصحاب الرسل بقية قوم وهود وصالح، نزلوا إلى البئر، ﴿وبئر معطلة﴾. وكل ركية لم تَطو بالحجارة فهى رس. عمروها وشيدوا القصور وكثرت لهم المواشى. وكانوا يعبدون الجوارى والعذارى. فإذا تمت ثلاثين يقتلونها ويستبدلونها. بعث الله لهم ثلاثين نبيا في شهر واحد فقتلوهم جميعا. فأرسل لهم نبيا وأيده بنصره حتى انتقم. ثم أرسل الرياح إلى مواشيهم حتى هلكت. وأرسل جبريل حتى أيبس كل بئر وعين لهم. فماتوا، وعددهم ستمائة ألف، عطشا. وهى قصة شعبية قد تكون مصادرها عربية أو عبرية لا تصمد أمام النقد العقلى مثل قتل ثلاثين نبيا فى شهر واحد، وانتصار نبى واحد مغوار بدافع الانتقام، وهلاك المواشى مع أكثر من نصف مليون إنسان.

أما أصحاب الأخدود فقد أمر ذو نواس الملك بحفر شق بنجران ناحية اليمن، وأوقد فيه النار، وأحرق من آمن برب صبى عرف الله بتعريفه إياه، ثم قتل الصبى بالسهم. فقد عرف الصبى الله معرفة فطرية. ومصدرها قص عربى قديم.

أما أصحاب خروان فمصدرها نصرانى. وتدور القصة حول رجل صالح بخروان بين صنعاء واليمن له بستان يعطى كل سنة عشرة. وكان له عشرة بنين. فلما مات اتفق الأنبياء على ألا يعطوا شيئا لأحد وعزموا على جنى الفواكه قبل الصبح قبل ازدحام الفقراء والمساكين ﴿ إذ أقسموا ليصر منها مصبحين ﴾. فوجدوا قبل الصبح آثار العذاب ﴿ فأصبحت كالصريم ﴾ أى كالرماد والأسود أو الليلة المظلمة. وللقصة مضمون

اجتماعى واضح، حق الفقراء فى أموال الأغنياء. وهو ما أثبته الوحى فى آخر مرحلة(١).

أما قوم سبأ فهى قصة تخلط بين القصة المذكورة فى القرآن وروافد أخرى. فالاسم لرجل من بلد فى فلسطين. وهو بلد سهل كثير الأهل لهم ثلاث ميامن يجتمع فيها ماء المطر. ولها ورقات مسدودة بالمسامير لأخذ الماء قدر الحاجة. ولهم بساتين وكروم ورغد عيش، فريدة فى الأرض. لم يشكروا نعمة الله. كفروا وتضافروا، ولم يسمعوا دعوة النبى. فأرسل الله إليهم سيل العرم كما هو الحال فى سورة سبأ أى ماء الحياض، والعرم فأرة برية لثقب موضع الورقات وقطع المسامير فسال الماء من الحياض وضربت البيوت والبساتين. وبدل الأشجار والرياض والبقول نبت الخمط والأثل والحشيش، وهلكوا بالجوع. والقصة خليط فى العقاب بين إرادة الله وقوانين الطبيعة وصناعة الإنسان (٢).

وفى النهاية يدل هذا القصص، المفكك عند الفارابى على أن قصص الانبياء لم يتحول بعد إلى فلسفة غائية فى التاريخ، بل هو مجرد قصص متجاورة متراصة بعضها بجوار بعض لا دلالة عامة لها، ولا غاية نهائية منها. تخلط بين المصادر العربية والعبرية والفارسية، بين القصص الشعبى والقصص القرآنى. ولا يتبع القصص ترتيبا زمانيا أو رؤية بنيوية بل تعنى فقط باشتقاق الأسماء وبالذرية والنسب، وتحديد المواقع الجغرافية، وإجراء المعجزات، وبيان التدخل الالهى . يغلب عليها التصوف والايمانيات والإشراقيات، وليس الدخول فى العالم والالتزام بقضاياه. وكان من الصعب على المنطقى الفيلسوف، خادم بلاط سيف الدولة أن يحول قصص الانبياء إلى تاريخ الثورات على الظلم والطغيان كما حاول حكماء الشيعة وعلى رأسهم أبو يعقوب السجستانى.

٢- **النبوة وتاريخ الكون (السجستانى).** وتثبت النبوة عند السجستانى عن طريق الموجودات الطبيعية. فلا فرق بين الوحى والعالم، بين النبوة والكون، بين الاشراق فى النفس والفيض فى الكون. ولا فرق فى القراءة بين "النبؤات" و"النبوات" فقد كانت وظيفة

---

(١) السابق ص ١١٠-١١٤.

(٢) السابق ص ١١٤-١١٥.

النبوة عند العبرانيين التنبؤ بالمستقبل ثم تحولت فى العصر الإسلامى إلى التشريع للحاضر أساسا مع بعض القصص للاخبار عن الأمم السابقة وبعض التطلع نحو المستقبل فى الدنيا والآخرة. وهو نفس الاشتقاق مع جواز إسقاط الهمزة(١).

الكون عند السجستانى تاريخ، والعقائد تاريخ الكون. التوحيد والابداع والخلق والكون والبشر والنبوءة والامامة والقيامة والبعث مجموعة تسمى علم الحقائق أو علم الابتداء والانتهاء أو علم المبدأ والمعاد. أما التنزيل فيقوم على التفسير وقصص الأنبياء وأركان الشريعة. فالتنزيل هو التاريخ وليس الواقع الاجتماعى. وأما التأويل فهو معرفة أساس العقيدة الباطنى(٢).

ويقسم السجستانى النبوة سبعة مقالات طبقا للسيارات السبع وربما الأئمة السبعة أيضا، وكل مقال إلى اثنى عشر فصلا ربما طبقا للأئمة الاثنى عشر(٣). وهى بنية قوية تدل على تحول النبوة إلى فلسفة فى الطبيعة ثم إلى فلسفة فى التاريخ. تقوم أولا على إثبات التفاوت فى المخلوقات والتعددية فى الكون مما يعنى مراحل الخلق والتجلى والإبداع بالرغم من التصور الشائع للوحدانية والفرقة الناجية. فشرط إقامة فلسفة التاريخ تعددية البداية ووحدة النهاية، تكثر الوسائل ووحدة الغاية. ثم تنتقل ثانيا من الله إلى النبوة، فالنبوة فضل وإصلاح، ولا يوجد اله لا يتكلم ولا يرسل ولا يعتنى بالعالم ولا يفيض

---

(١) الفيلسوف الإسماعيلى أبو يعقوب اسحق السجستانى: إثبات النبوات، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية ١٩٨٢.

(٢) السجستانى: النبوات، مقدمة ص د.

(٣) وهى المقالات السبع الآتية.

١- فى الابانة عن التفاوت الموجود فى المخلوقين.

٢- فى أنه لما ثبت أن لهذا العالم صانعا حكيما وجب أن يكون منه رسولا إلى المصنوعين.

٣- فى إثبات النبوة من جهة الأشياء الطبيعية.

٤- فى اثبات النبوة من جهة الأشياء الروحانية.

٥- فى أن الأنبياء كانوا متفقين فى الحقائق وإن كانوا مختلفين فى الظواهر.

٦- فى كمية أدوار النطقاء وما بين كل دور والدور الآخر.

٧- فى العجائب الموجودة فى القرآن والشريعة والدالة على إثبات نبوة محمد.

بمعرفته كما أفاض بوجوده. ثم تثبت النبوة من جديد من جهة الطبيعة المادية أولا ثم الطبيعة الروحانية ثانيا مع مزيد من اليقين فى الوجود من نشأته الأولى فى الماضى إلى الطبيعة المتكونة فى الحاضر، بدنا وروحا، جسما ونفسا. ثم تظهر فلسفة التاريخ بوضوح فى تعدد النبوات، اختلاف فى الظاهر واتفاق فى الباطن، كثرة فى الوسائل ووحدة فى الغاية، تعدد فى الشرائع ووحدة فى القصد. ثم تتحقق فلسفة التاريخ فى النهاية فى الأكوار والأدوار، وتحديد طبيعة كل مرحلة ودور كل نبى. والمقالة السابعة بالرغم من أنها مفقودة إلا أنها تعطى الحجج النقلية على صدق هذه التحليلات العقلية الأولى مع نظرية التأويل وأشهرها ﴿إنا خلقناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾[1].

فلا يوجد إله منفصل عن العالم بل هناك كون ووحى ورسالة وإنسان وإمام. فالحديث عن الله حديث عن الكون والإنسان. والحديث عن الكون هو حديث عن الله والانسان، والحديث عن الإنسان هو حديث عن الله والكون. كل ذلك فى رؤية فنية وأدبية واحدة كتاب " النبوات" أقرب إلى الأدب الصوفى الإلهى ومقدمات الأشاعرة الفقهاء وطلاب دار العلوم مع بعض المصطلحات الفلسفية المطعمة ببعض عبارات القرآن الحر[2]. يظهر الإنسان عند الشيعة أكثر من ظهوره عند السنة فى طريقين مختلفين. تحول الإنسان إلى اله عند السنة فتحول الإله إلى إنسان عند الشيعة. البشر مركز العالم وبؤرته الأولى. والإنسان هو الوسط بين الله والعالم أو بين العالم والله.

الهدف من إثبات النبوات هو إثبات التاريخ. فلا تاريخ بلا نبوة، ولا نبوة بلا إله، ولا اله بلا عالم. ومن ثم وجب إثبات النبوة أولا ضد المنكرين لها لأنها تقوم على المعجزات ولأنها يمكن أن تدرك بالتعليم والاجتهاد ولأنها تقوم قياسا على المحسوس مع إغفال المعقول.

---

(١) هى مفقودة، وموضوعها التقية، ومطابقة الحروف والكلمات والآيات والسور وعللها وأسبابها ومعانيها والحكمة من وجودها وخاصة فى أوائل السور القرآنية والعلة التى وجدت من الشهادة والصلاة والحج والزكاة والمحكم والمتشابه فى القرآن، النبوات، مقدمة ص ح - دب.

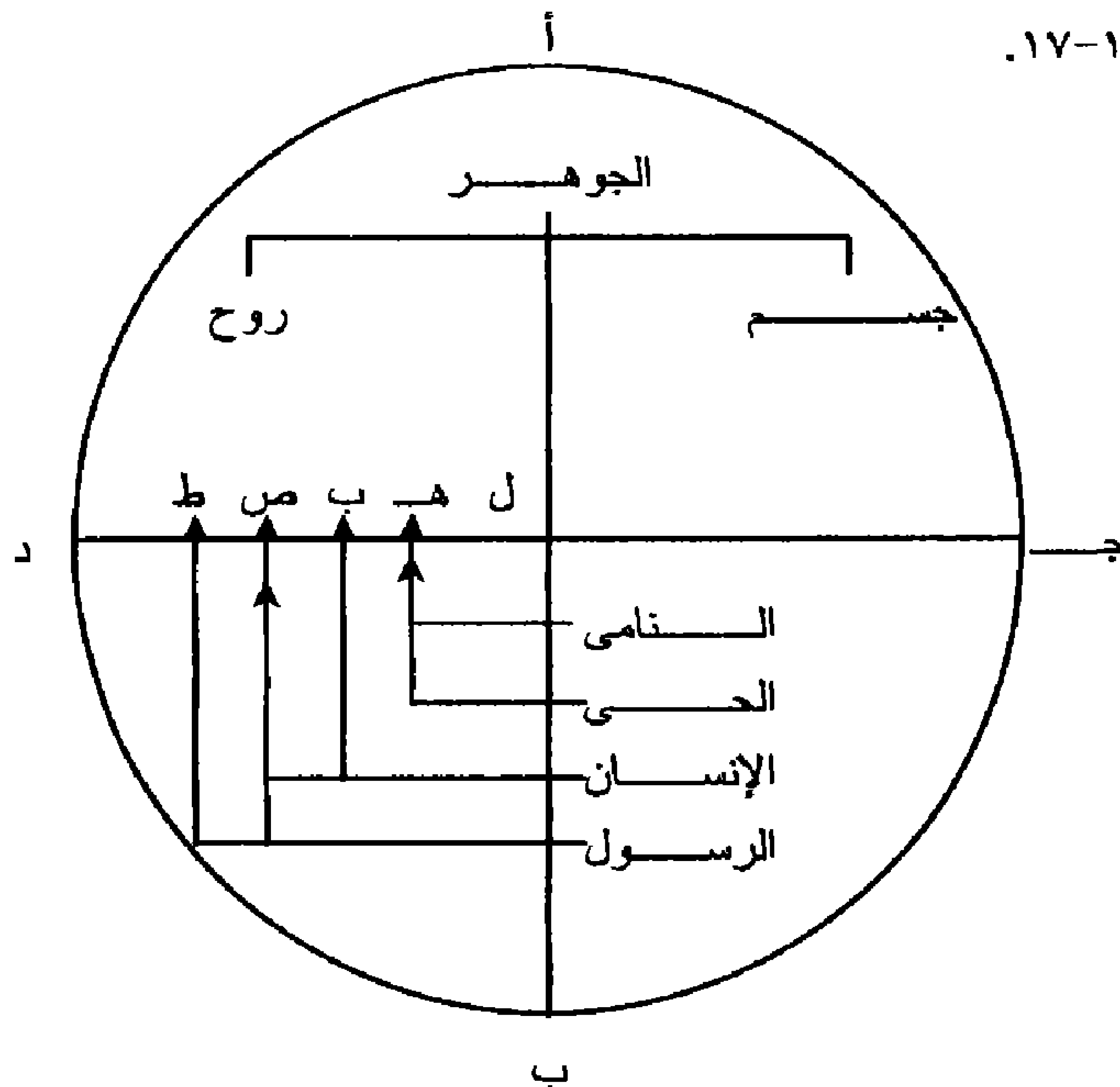
(٢) والمقالات السبع متساوية كما باستثناء الخامسة (٢٦ص) والسادسة (١٣ص).

وطرق إثبات النبوة ثلاثة. طريق الحشوية والذى يقوم على الروايات والأخبار دون التثبت من صحتها، سندا أومتنا، ودون التحقق من صدقها. وطريق التقليد وحججه ضعيفة تقوم على التسليم وليس على البرهان. وطريق البرهان قبول الحقائق من النبى والتصديق بها والتحقق من صحتها. وإثبات النبوة بالعقل والنفس، بالتصور والمخيلة شيء طبيعى. فالنبوة وظيفة معرفية، اتصال بين عقليين، فى حين أن إثبات النبوة بالطبيعة هو تحويلها إلى تاريخ وهى الإضافة الجديدة للسجستانى. وإثباتها بالبراهين جديد أيضا جدة البراهين. وهى أربعة: فى الألفاظ المنطقية أى اللغة، وفى التراكيب أى القضايا، وفى النفس، وفى ﴿الآفاق وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾، وأيضا ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾.

وأحيانا يصل الاحكام النظرى عند السجستانى إلى درجة الوقوع فى المذهب المغلق والبنية العقلية والموضوعية، والمذهب القادر على تفسير كل شيء، وهضم كل شيء، الكليات القادرة على ابتلاع الجزئيات. وذلك مثل انقسام الجوهر إلى جسم وروح، وأبعاده النامى والحسى والإنسان والرسول ومقابل ذلك بالحروف الخمسة للام والهاء والباء والصاد والطاء، وانقسام العالم كله إلى أربعة اتجاهات[1]. وتقابل الموجودات الأربعة الحروف الخمسة باستثناء اللام.

---

(١) السابق ص ١٥-١٧.



أ- التفاوت فى الوجود. فى المقالة الأولى يتم بحث التفاوت فى الوجود طبقا للعلل الأربعة بمصطلحات الكندى الأولى الهلية والمائية والكيفية والكمية إجابة على أسئلة هل، مـــا، كـــيف، لـــم. فالوجود يقوم على ميتافيزيقا التعدد والاختلاف ضد ميتافيزيقا الوحدة الفارغـــة الصورية التى يتمثلها الحاكم تدعيما لسلطانه السياسى.وهذا التفاوت نسبى. فبين المتفاوتيـــن اخـــتلاف فـــى بعض الوجوه أو اختلاف فى البعض الآخر. ومن ثم لا يثبت التفاوت جملة ولا يرتفع جملة. أما عالم العقل فليس به تفاوت على الاطلاق(١).

ومن أجل التفاوت تستقيم أمور العالمين. فمراتب الوجود من أجل وحدته، والتنوع مـــن أجل الوحدة، والاختلاف من أجل الوصول إلى الغاية الواحدة. فالتعددية هى الأصل باسم التوحيد وإلا كان صوريا فارغا مصمتا عقيما(٢). هو تفاوت نحو الأفضل والأصلح والأكمل. وهو توتر نحو الأفضل بعيدا عن الأرذل. فالعالم يتقدم من الأنقص إلى الأكمل، ومـــن الأقـــل فضلا إلى الأكثر فضلا(٣). هو تفاوت من أجل التعاون والتآلف والانسجام الاجـــتماعى أى تقســـيم العمـــل كما هو الحال عند الفارابى والمحدثين. هذا التفاوت هو شرعية الاختلاف، ورفض تسلط الرأى الواحد والشخص الواحد(٤).

ويثبـــت الـــتفاوت ليس فقط فى الوجود، فى الكون والطبيعة، بل أيضا فى البشر. فأفضل المتفاوتين فى هذا العالم هم البشر. فتحليل التفاوت والتعدد إنما يتم فى النهاية علـ المستوى الإنسانى. التفاوت فى الجسم والتفاوت فى النفس. والتفاوت فى الجسم بين الحس والـــذات. والتفاوت فى الحس فى الحواس الخمس، وفى الذات بين الكم والمكان والزمان والإضـــافة والقـــوة والفعل(٥). والتفاوت فى النفس بين الفضيلة والرذيلة، وبين أصحاب

---

(١) السابق ص٢٠-٢٣/٢٧-٢٩/٤٦-٤٨.

(٢) السجستانى: النبوات ص ٢٤/٧-٢٨.

(٣) وهى فلسفة التفاؤل المشهورة عند ليبنتز فى الفلسفة الغربية.

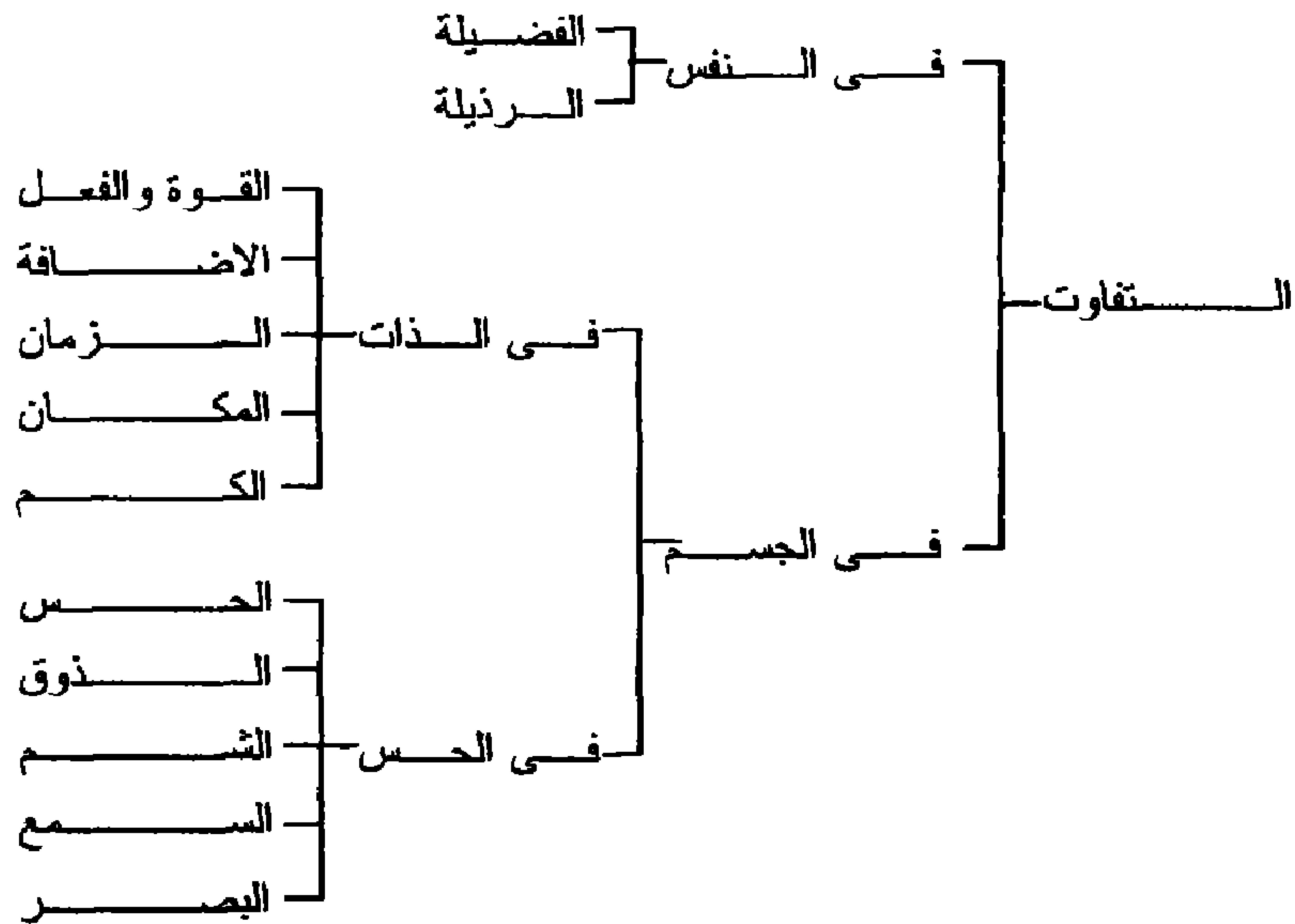
(٤) انظر دراستنا: حق الاختلاف، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ٢٢٩-٢٣٨.

(٥) السابق ص ٢٥. =

الفضائل وأصحاب الرذائل.

ويظهر هذا التفاوت فى الثنائيات الأخلاقية المعروفة، الفضيلة والرذيلة، الصدق والكذب، العدل والجور، الحق والباطل، الأمانة والخيانة، البر والفجور، العلم والجهل، الحلم والغضب، الخير والشر، الشجاعة والجبن، الكرم والبخل، العفة والشره.... الخ وكما هو الحال فى أحوال الصوفية.

ويتفاوت البشر فى الفضائل إلى سبعة مراتب، لكل مرتبة سبع من الشعب طبقا للعدد الرمزى الإسماعيلى، من أسفل إلى أعلى: البقاء، وإرسال الرسل، وحسن التدبير، وحسن الوضع، والمنطق، والعقل، ومعرفة المبدع. ويكفى فقط ضرب المثل بشعب العقل السبع وهى: معرفة العلل والمعلولات، والعدد والمعدود، والبسيط والمركب، والمتقابلات، والعقل نفسه، ومرموزات النفس، والبراءة من التعطيل. وتتداخل الشعب فيما بينها مثل معرفة الله والعقل(١).



(١) السابق ص ٣٠-٣٦/٤٣-٤٥.

=

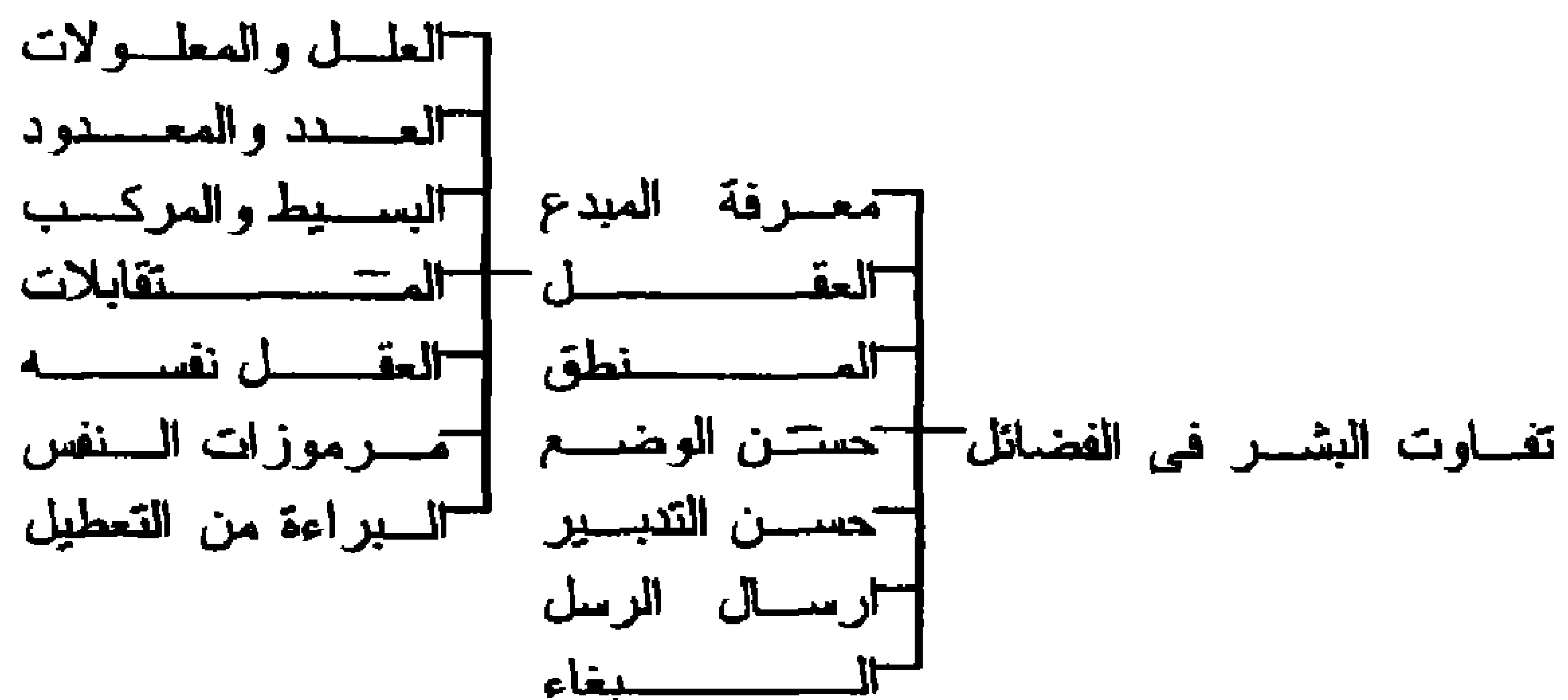
وقد يدرك بعض المتفاوتين مرتبة غيره. فكل مراتب الوجود تقوم بوظيفة واحدة بالرغم مما بينها من تفاوت مثل الألحان المتفاوتة فى النغم الكلى العام، لذلك يدرك كل نبى مرحلتين، والمرحلة السابعة عليه، والمرحلة التالية له.

وهو تفاوت فى الأخلاق وفى الفضيلة وليس فى العرف أو الطبقة والنسب. هو تفاوت فى ممارسة الحرية والسبق فى تحقيق الدعوة وأداء الأمانة.

لقد وقع الدين مقابل النوع الأفضل وهو الانسان لأن غايات السياسات وأحسنها انما هو الدين، وأفضل الحيوان وأعدله تركيبا وأقومه مزاجا وأحسنه تقويما هم البشر. فلزم أحسن الأنواع فى باب التقويم أحسن السياسات فى باب الوضع[1].

وفى صورة أعم للمراتب شعبها تشمل معرفة المبدع الطبيعيات والرياضيات والنفس. ويرتبط العقل بالحس ويتجاوزه إلى النفس ثم إلى الاستشهاد والاعتبار والاستدلال. والمنطق كله أخلاق ثلاثية بين الشىء وتجربته وضده، إيجابه وسلبه. وحسن التركيب هو بناء البدن. وحسن التدبير العمران والانسان المدنى وعلاقته بالطبيعة.

وإرسال الرسل أره الانسان والمجتمع وتأسيس الدولة. والبقاء أمور الأخرويات والمعاد بالرغم مما فيه من تشبيه وتجسيم مثل الحشوية. الفضائل العملية جزء من المنطق، وعلم الميزان يصف تقابل كل شىء مع كل شىء، بين الشريعة والحقيقة. وكل ذلك مقدمة للنبوة، الانسان والطبيعة والتاريخ[2].



(١) السابق ص ٩٠.

(٢) السابق ص ٣٧.

وأفضل المتفاوتين من البشر هم الرسل. وهنا تبدأ فلسفة التاريخ بالمعنى الدقيق، تفاوت الرسل أى تفاوت مراحل التاريخ. وتفاوت الفضل فى الرسل هو تفاوت المراحل بين السابق واللاحق، المتأخر والمتقدم.

هناك تفاوت فى الأنبياء، فى اختيار الإنسان. فالعلة التى يختار من أجلها الله بعض عباده للرسالة ليعبر مما صور الروح الأمين فى قلبه من علوم الملكوت بلسان القوم المختلفين عن قبوله فيجرى ذلك فى مسامعهم فيكون بسط العدل، ووضع الشيء فى موضوعه. وهو معنى تمام الحكمة وأصل العدل. الرسالة علاقة شعور بشعور، شعور الله بشعور النبى بشعور متلقى الرسالة أى المكلف من أجل تحقيق الحكمة والعدل، ومن

معرفة المبدع	العقل	المنطق	حسن التركيب	حسن التدبير	ارسال الرسل	البقاء
العلة والمعلول	الاعتبار	العلم والحكمة الاحاطة، الجهل	للدماغ، التمييز	فى الأبنية	وقوع الرغبة	البعث
العدد والمعدود	الاستشهاد	العدل الأمانة الجور	القلب السياسة	فى الصناعة	وقوع الأمان	الصراط
البسيط والمركب	ترك ما لا بأس به	العفة القناعة الحرص	الكبد الشهوة	فى الملابس	وجوب المجاملة	الميزان
الثقات	استعمال ما به الحس	الجود، الافضال البخل	الرئة النفس بالمنطق	فى الحروب	لزوم القصاص	الحساب
النفس	انكاره على الحس	الشجاعة العقوبة الجن	الطحال الضحك	فى النبات	ذكر المبدع	الجزاء
رموزات النفس	بشارته للنفس	الرحمة العفو القسوة	المرارة اللون	فى الحيوان	حجر الأفعال	التحليل
البراءة من التعطيل	افادته للنفس	الصدق الوفاء الكذب	الكليتان الاحتلام	فى العلوم	رسوخ المحبة	شرف الجزاء

الذهاب إلى اطلاق صلاح الناس إلى تنظيم المجتمع واقامة الدولة. فاذ قام قائم فى فى بعض الأدوار تجمع الناس تحت شريعة واحدة لم يتردد أحد فى اتباعه ولم يشك فى سلطة فيكون فى ذلك دوام الصلاح لهم فى المعيشة.

ولا يختار الله أحد ممن أشرك فى الإمامة وكأن الشرك بالإمامة شرك بالله! فبالإمامة تصح النبوة، وبالنبوة يقوم العالم(١).

وقد رخص الأنبياء لأنفسهم ما حظروا على أممهم، وحظروا على أنفسهم ما رفضوا لأممهم. فالزعامة لها مطالبها وخصائصها. يأخذ الأنبياء أنفسهم بالقدوة حين يحظروا على أنفسهم ما يرخصون به لأمتهم فى مباهج الحياة، والتمتع بطيبات الدنيا والميراث وترمل أزواجهم. ويرخصون لأنفسهم ما يحظرون على أممهم مثل الإكثار من الزيجات، وهو ما قد يعتبره البعض كيلا بمكيالين. تحريم على النفس ما يحلل على الآخرين بطولة، وتحليل للنفس ما يحرم على الآخرين أقل من ذلك بكثير. وقد ينقص ذلك من عمومية القانون الخلقى وشموله(٢).

والأنبياء وان كانوا فى غاية الفضل إلا أنهم متفاوتون فيه، وهو ليس فضلا شخصيا أو كونيا بل مرحليا فى مسار التاريخ. فالتفاوت على ثلاثة وجوه: تفاوت مع اتفاق، ومعرفة المؤمنين اختلاف الشرائع واتفاق الماهية، وعبور المراحل من أول الدور إلى آخره أى الإيمان بكل الأنبياء. الأول لليهودية، والثانى للمسيحية والثالث للإسلام على ما يبدو من طبيعة كل مرحلة مما يسهل مقارنة الأديان والحوار فيما بينها.

والتسخير تسخيران: تسخير طبيعى مثل إنزال الأمطار وتسخير إرادى وهو إرساله الأنبياء ولا يوجد أحد دبر سياسة البشر سياسة عامة غير الرسل.

---

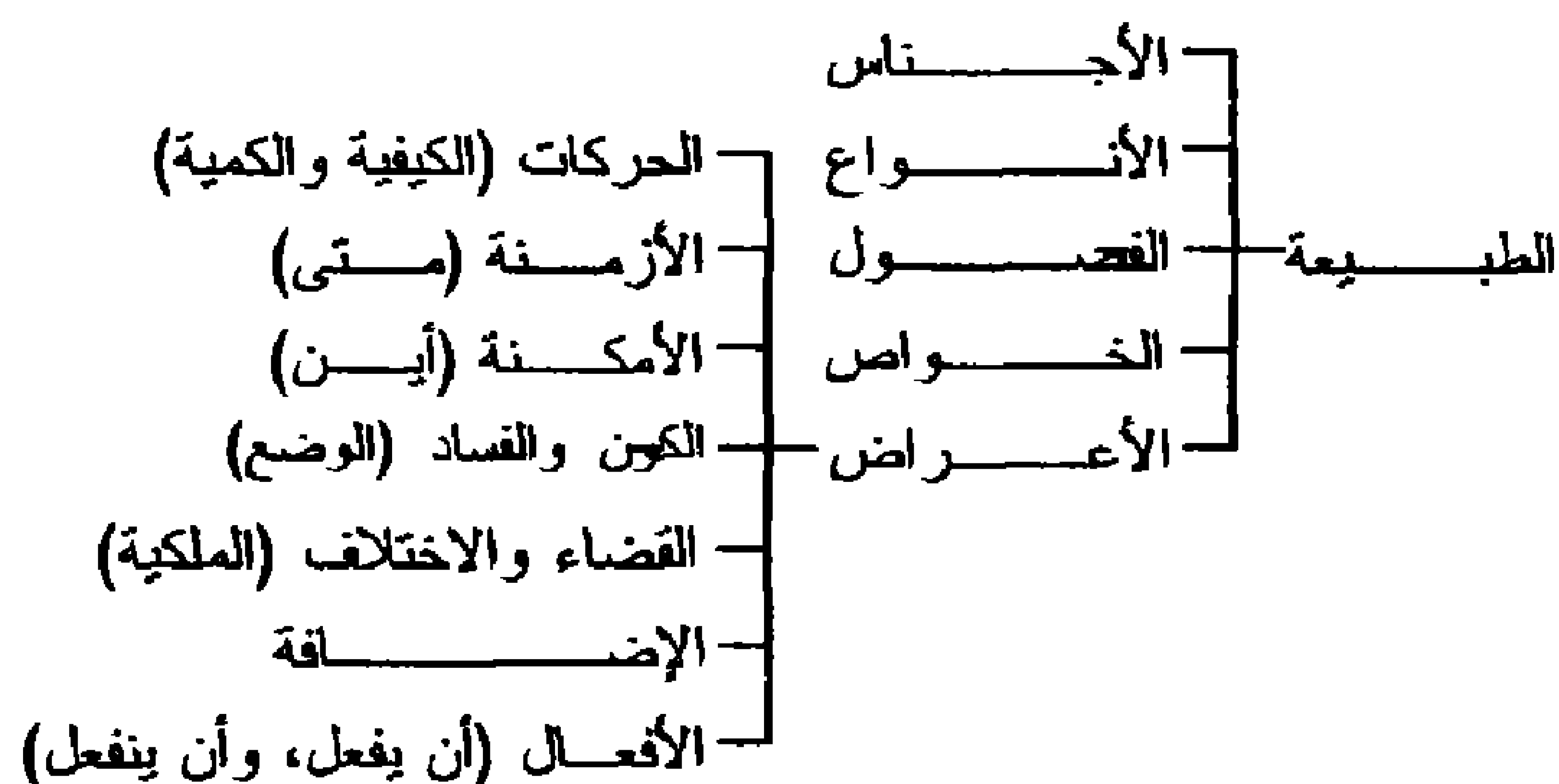
(١) السابق ص١٥/١٧/٣٨-٤١/٥٣-٥٩.

(٢) السابق ص ٧٤-٧٦.

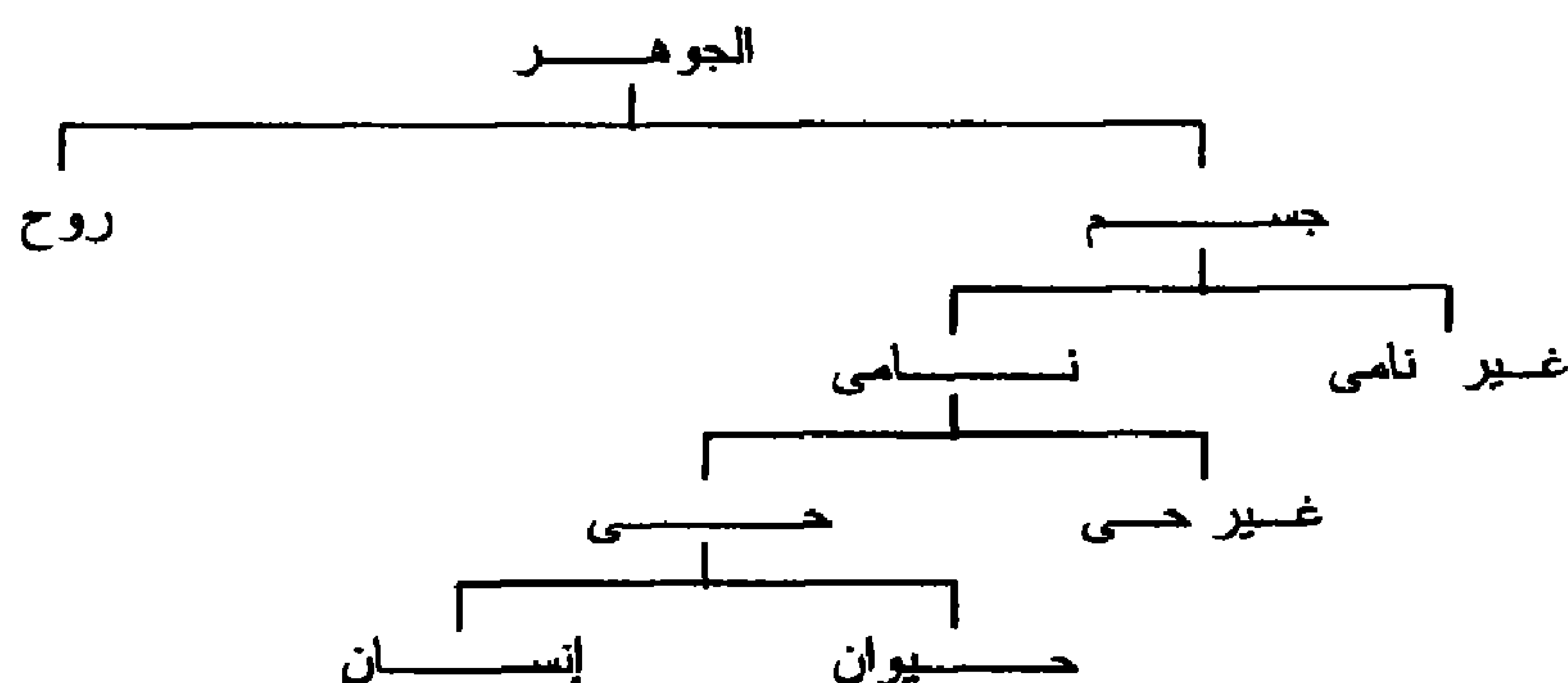
ب- إثبات النبوة الطبيعية. وتثبت النبوة من جهة الأجناس الطبيعية الخمسة، الأجناس والأنواع والفصول والخواص والأعراض. ثم تنقسم والأعراض إلى سبعة طبقا للأئمة الاثنى عشر: الحركات الكيفية والكمية، والأزمنة أى المتى، والأمكنة أى الأين، والفساد أى الوضع، والقضاء والاختلاف أى الملكية، والإضافة، والأفعال، أن يفعل وأن ينفعل. يستعمل السجستانى اللاهوت الطبيعى، وليس "اللاهوت الشخصى" كما هو الحال عند أهل السنة، إثبات النبوة بالطبيعة، والإنسان جزء منها، والعقل والعلم والبرهان أجزاء فيه. هذا الالتصاق بالعالم كله وبالكون عند الشيعة قد يكون رد فعل على ضياعه وفقدانه كنظام سياسى(١). الأجناس والأنواع منطقية طبيعية نظرا لوحدة العقل والطبيعة. الجوهر روح وجسم، والجسم غير نامى ونامى، والنامى غير حى وحى، والحى حيوان وإنسان، بالرغم من تفصيل الحى إلى فرس وبغل، والإنسان إلى محمد وخالد يزيد(٢). النبوة إذن

---

(١) السابق ص٨-٩.



(٢) السابق ص ٨٩-٩٣.



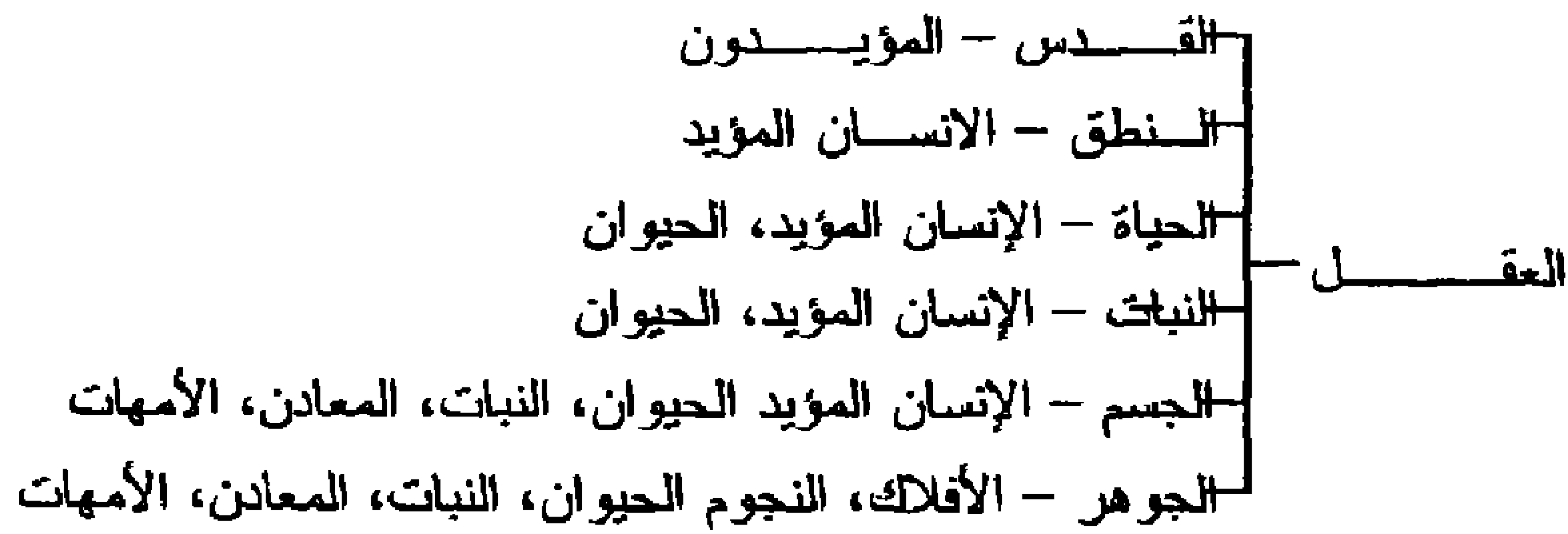
نوع من أنواع الحيوان الطبيعى، يجمع صلاح الدنيا والأخرة.

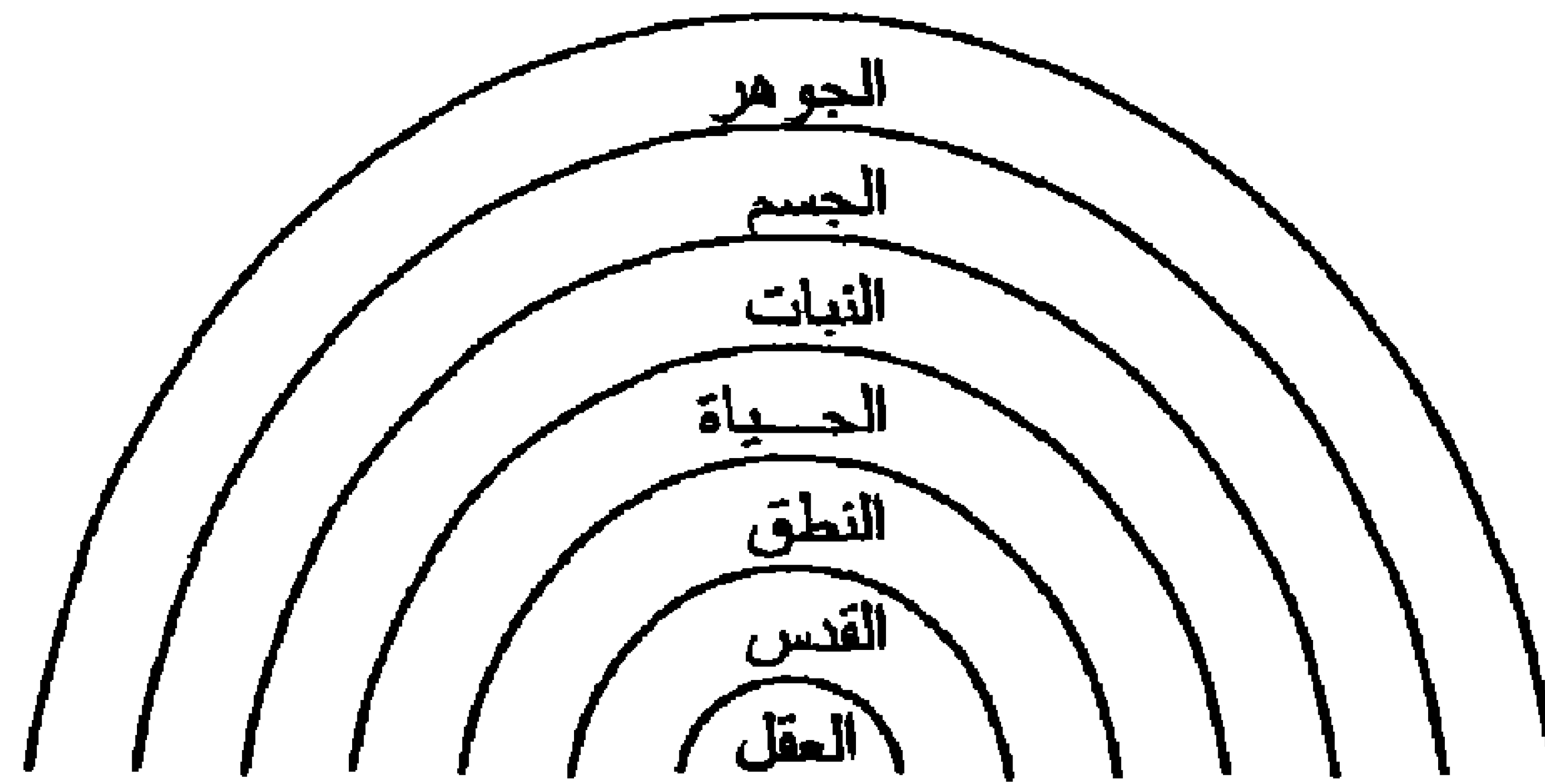
وهو تفاوت فى الطبيعة، فى حركاتها ومستوياتها فى الحيوان والنبات والمعادن. وهو عالم التراكيب. وفى هذه الحالة لا فرق بين النبوة والفيض، بين المعرفة والوجود، بين العقل والكون، بين الله والعالم. وكلها مظاهر للعقل ويضم ست مراتب: الأول الجوهر، الأفلاك والنجوم والأمهات والنبات والمعادن والحيوان. والثانى الجسم، الأمهات المستحيلة، المعادن والنبات والحيوان، ويبزغ الإنسان المؤيد. والثالث النبات، الحيوان والإنسان المؤيد ويسقط النبات والمعادن، والرابع الحياة، الحيوان والإنسان المؤيد، والخامس النطق، الإنسان المؤيد ويسقط الحيوان، والسادس القدس وهم المؤيدون فقط الذين يفوقون البشر[1].

والعبادة تقابل الأجناس الطبيعية. فالعبادة جنس الأجناس. وهى عبادة محضة أو عبادة شريعية، والعبادة الشريعية ست ملل: عبادة الكواكب، عبادة النيران، اليهودية، النصرانية، الاسلام ثم فرقه، التوحيد والقدرية والمرجئة[2].

---

(١) السابق ص ٣٢٣.



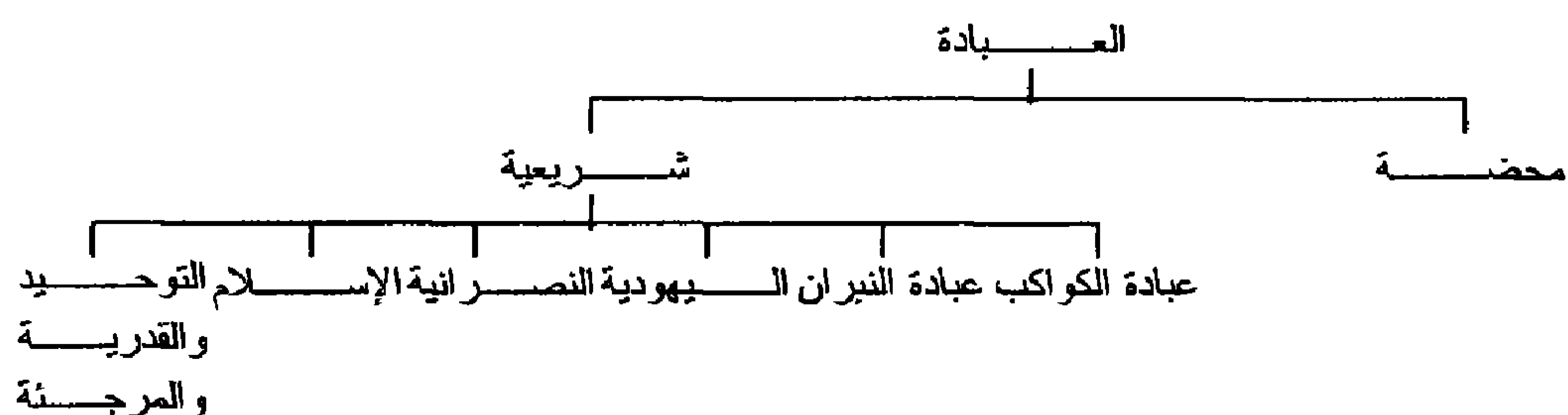


(٢) السابق ص ٨٩. =

وإثبات النبوة من جهة الخواص الطبيعية أيضا ممكن. فقوة جذب الحديد مثل قوة جذب القلوب بصرف النظر عن أيهما حقيقة وأيهما مجاز[(1)]. الخاصية ما تعم كل النوع ولا يشارك فى كل وقت أو ما يعم كل النوع ويشارك فى وقت دون وقت أو ما يعم نوعا واحدا يشارك غيره أو نوعا واحدا لا يشارك غيره. وينطبق على الطبيعة والنبوة على حد سواء[(2)].

والتشابه بين الأعراض فى الطبيعة والنبوة أيضا قائم. فالأعراض غير زائلة أو زائلة مثل ثبات الحكم وتجديد الشريعة. والأعراض تحول واستحالة وهى فى النبوة الفسخ. وهى الرفع دون الفساد وللحامل وكذلك النبوة. وتثبت النبوة من جهة الحركات الطبيعية. فاذا كانت الحركة الطبيعية إلى الوسط ومن الوسط وعلى الوسط فكذلك النبوة إلى الوسط من نزول التأييد من عالم البسيط من قبل السابق والتالى على قلب الناطق والأساس، ومن الوسط من مثل قلب الناطق والأساس لقبول فوائد الأصلين، وعلى الوسط

=



(١) إثبات النبوة من جهة الأنواع الطبيعية، الأجناس الطبيعية، الفصول الطبيعية، الخواص الطبيعية، الأعراض الطبيعية، الأزمنة، الكون والفساد، التضاد والاختلاف.

(٢)

الخاصية:
- ما يعم النوع كله ولا يشارك فى كل وقت
- ما يعم النوع كله ويشارك فى بعض الوقت
- ما يعم نوعا واحد يشارك غيره
- ما يعم نوعا واحد لا يشارك غيره

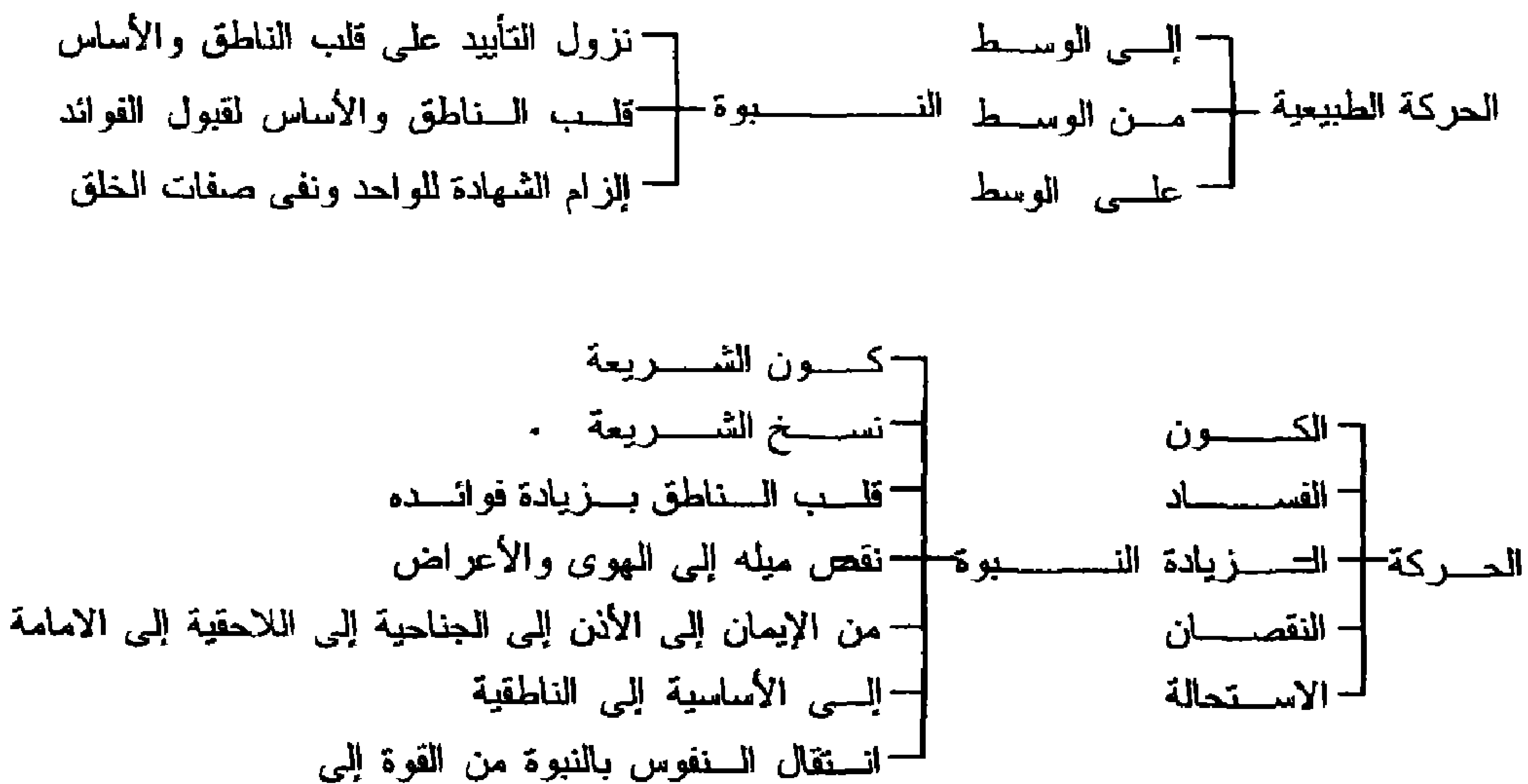
الطبيعة	النبوة
العزل	الرسول الناظر
الشيب	تأليف الشرائع
القيام	واجبات الرسل
الكتابة	الإسلام لجميع الرسل

مثل إلزام الشهادة للواحد الفرد للفردانية على جميع الحدود ونفى صفات الخلق عن التوحيد. والحركة الطبيعية ست كون، وفساد، وزيادة، ونقصان، واستحالة، وانتقال. والنبوة أيضا ست: كون الشريعة، فسخ الشريعة، قلب الناطق بالزيادة، نقص ميله إلى الهوى والأعراض، والاستحالة من الايمان إلى الاذن إلى الجناحية إلى اللاحقية إلى الإمامة إلى الأساسية إلى الناطقية، واستحالات انتقال الانفس من عالم الفناء إلى عالم البقاء، وانتقال النفوس بالنبوة من القوة إلى الفعل. والسؤال هو: وهل سكون الطبيعة مشابه أيضاً لسكون النبوة؟ ومتى تسكن النبوة؟ فى حالة الضعف والانهيار؟[1].

ويزداد الأمر صعوبة وتعقيدا إلى درجة الغموض فى التعرف على التقابل بين النبوة والطبيعة والوقوع فى النسق المغلق وكأن التقابل قد أصبح غاية فى ذاته كإبداع عقلى أكثر من كونه دلالة على السياسة أو التاريخ. وبعض الساحات مازالت فارغة دون تقابل[2].

---

(١) السابق ص ٩٨-١٠٢.



=

(٢) السابق ص ١٠٢.

وتسهل الأمور تدريجيا فى إثبات النبوة من جهة الإضافة والأفعال. اذ تثبت النبوة بإضافة البعث والثواب والعقاب والصلوات. وهو دور لأن هذه المضافات قد عرفت بالنبوة. ولو عرفت بدونها فما وجه الحاجة اليها؟ والتفسير يكون بالأقل لا بالأكثر. والمضاف نوعان: نظير مثل الشريك والصديق والعدو، وغير نظير. وكذلك النبوة نوعان: نظير وهو النبى ثم القائم وغير نظير وهو النبوة ثم الإقرار بالصانع. وإثبات لنبوة من جهة الأفعال. فأفعال الطبيعة والنبوة ثلاثة أنواع من أدنى إلى أعلى. فعل طبيعى فى كل وقت للبدن، وفعل إرادى فى بعض الأوقات لمصالح الأبدان، وفعل ناموسى شرعى وهو أفضل من الفعل الطبيعى والفعل الإرادى(١).

جـ- **إثبات النبوة النفسية**. والنبوة نتيجة طبيعية للخلق. إذ لما ثبت أن لهذا العالم صانعا حكيما وجب أن يكون منه رسول إلى المصنوعين(٢). فالتفاوت يؤدى إلى التقارب والثنائية تحتاج إلى الوحدة. العالم مصنوع، ليس فقط عالم الطبيعة بل أيضا عالم الإنسان..

=

(١) السابق ص ١١٥-١١٨.

(٢) السابق ص ٤٩-٨٥.

لذلك كانت النبوة ليس فقط للإنسان بل للطبيعة كلها. هى إيجاد الواسطة بين الطرفين، والعلاقة بين العالمين، الإياب بعد الذهاب. النبوة إذن أحد مظاهر عناية الله بالكون ولطفه به وصلاحه كما هو الحال عند المعتزلة.

وهذه الواسطة بين الخالق والمخلوق هو العقل حتى قبل النبوة. فالعقل رسول بالمعنى المجازى. وهو القادر على التوسط بين العالمين، بين الروح والطبيعة، بين الذات والموضوع. فالالتزام بالعقل هو التزام بالنبوة. وهو مثل قول لمعتزلة إن الناس متعبدون بالعقل قبل الشرع. وقوام العقل هو الأمر والنهى أى الفعل الأخلاقى. وهو فضل على المأمور به وتكريم له مثل النطق.

وقد ظهر العقل فى الإنسان فى أربعة مواضع. فى الغريزة، أى فى الطبيعة ثم فى الرسالة أى فى الفكر، ثم فى الشريعة أى فى الفعل ثم فى التأويل أى فى الفهم. وهى أربعة وظائف متكاملة لا غنى أحدها عن الأخرى. الموضع الأول وحده أى الغريزة يوقع فى التعطيل. والرسالة وحدها توقع فى العمى والتضليل. والشريعة وحدها توقع فى الغمة والتشبيه. ومن حصل على هذه الوظائف الثلاث بالإضافة إلى الرابعة أى التأويل استمسك بالعروة الوثقى، واستحق أن يكون حكيماً بالغريزة، متدينا بالرسول، مسلما بالشريعة، مؤمنا بالتأويل[1]. وقد يتحول العقل إلى نوعين: كثيف يشمل الطبيعة والرسالة، ولطيف يشمل الشريعة والتأويل. وهى قسمة إبداعية خالصة لا شأن لها بأنواع العقل الأربعة عند الحكماء، القوة والفعل والمستفاد والملكة والهيولانى والفعال والمنفعل. وقد يكون ذلك تأويلاً للفرق بين الإسلام والإيمان والإحسان. فالغريزة عقل مكتسب وهى الحكمة، والرسول عقل ناطق وهو الدين، والشريعة عقل مؤتلف وهو الإسلام. والتأويل عقل

---

(١)

ظهور العقل فى الإنسان:
- التأويل (الفهم)
- الشريعة (الفعل)
- الرسالة (الفكر)
- الغريزة (الطبيعية)

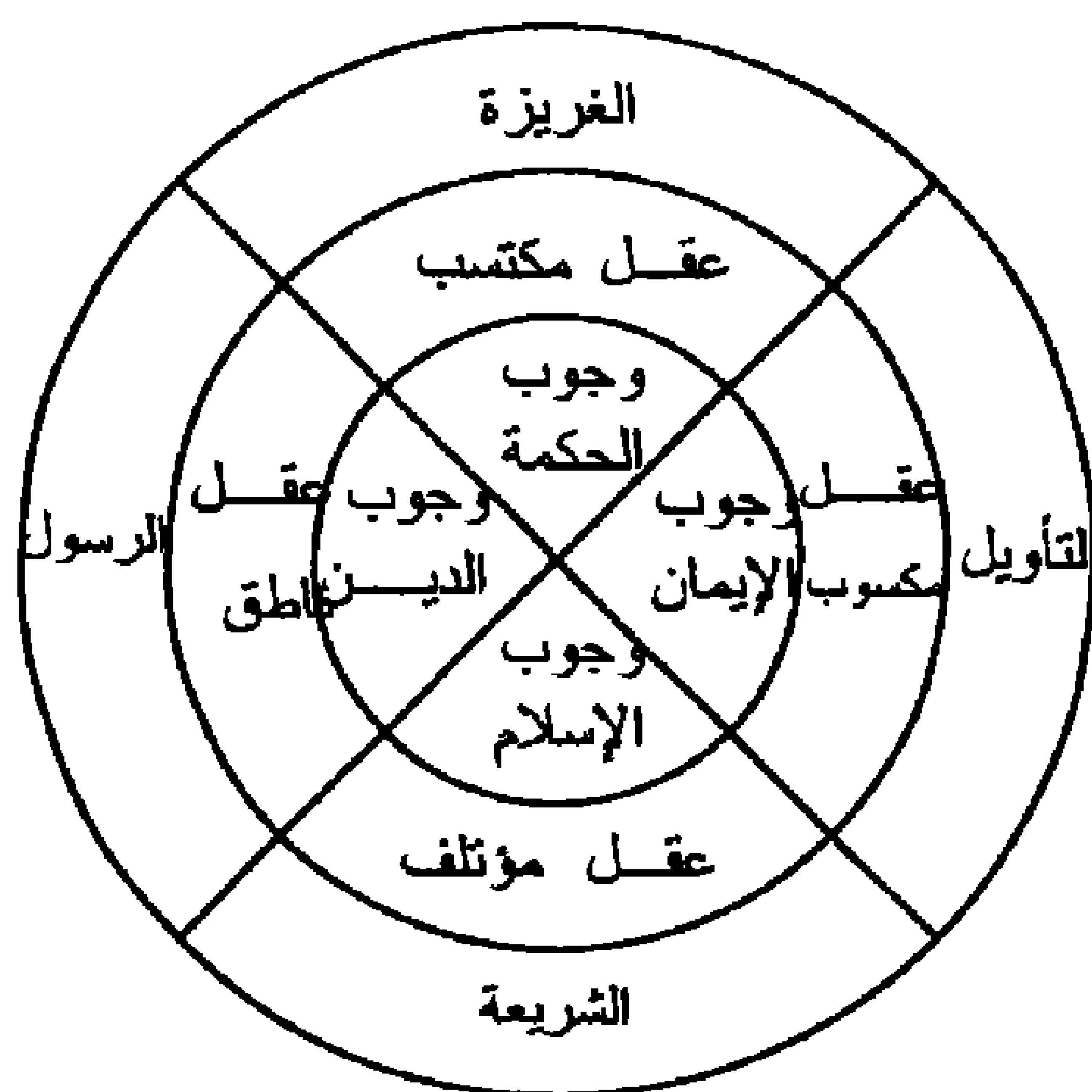
مكسوب وهو الإيمان[١].

وقد تكون الواسطة عند الحيوان هى الأعضاء. فالوحى عام للإنسان وللطبيعة. والأمم كثيرة من الجن والإنس، الحيوان والإنسان. فالأعضاء أول رسول من الطبيعة إلى الحيوان. فالواسطة نوعان: جسمانى للحيوان، وإنسانى للإنسان. فطرق الوحى ثلاثة: الرسول مثل وحى محمد، والوحى المباشر مثل وحى عيسى، والتستر من وراء حجاب مثل وحى موسى. ومن ثم فان عبادة الله من غير واسطة الرسل فى العالم الجسمانى باطلة. المتعبد كالمريض، والعبادة مثل الطب والرسول.

ويسهل إرسال الرسل بعد أن أصبح النطق فى الإنسان جوهريا غريزيا، وأصبحت العبارة فى النطق تصور فكرته قبل النطق بالعبارة. كذلك الرسالة، شىء جوهرى فى غريزة الرسول، وتكون عبارته شبيهة بعبارة المنطقى تكشف عما فى قلبه من وحى الله. فالمعنى من الله والتأليف من الرسول. الوحى بالمعنى وليس باللفظ[٢]. والحقيقة أن المنطق ليس كالوحى. فالمنطق فكر نظرى والوحى توجه عملى. المنطق بحث عن البرهان والوحى يقين بلا برهان.

---

(١) السابق ص ٥٢/٥٩-٦٥.



(٢) وهو نفس الرأى المسيحى من أجل حل قضية تحريف النصوص. وهو أيضا رأى اسبينوزا والصوفية.

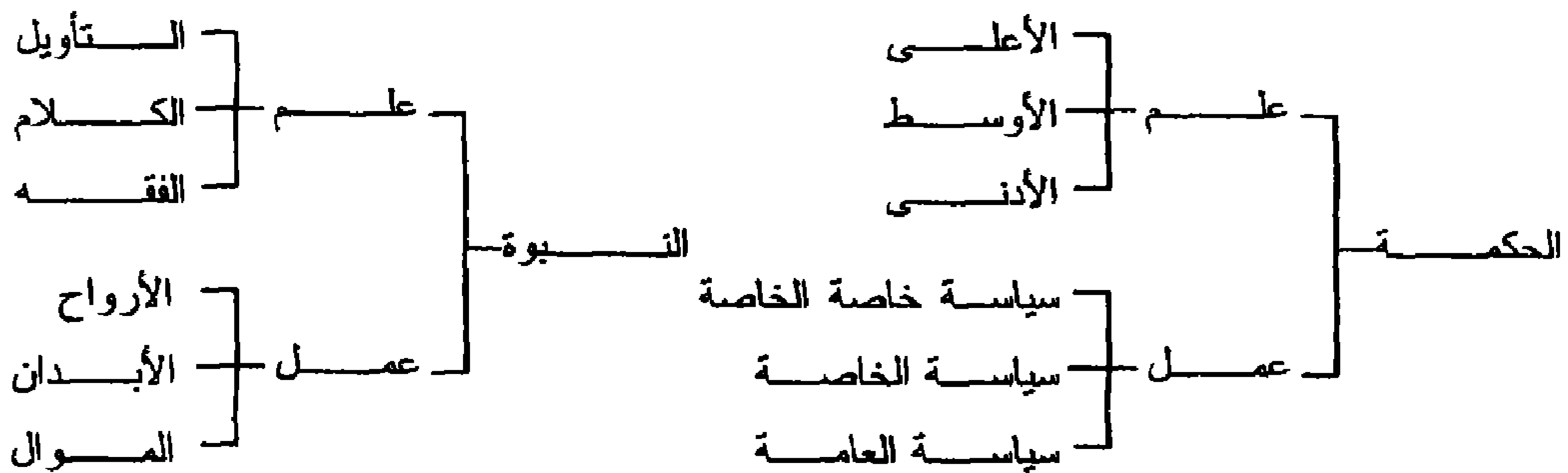
لذلك تثبت النبوة من جهة النفس والعقل أى من جهة الأشياء الروحانية. فنفس الحكمة وجوب الرسالة. وأول رسلة يؤديها العقل إنما هى معرفة المبدع. تثبت الرسالة من جهة العقل، والنفس، والأعداد، والفكر والحفظ، والمحبة والغلبة، والسعادات، والكرم والشرف. إذ تظهر الأعداد والرياضيات والانفعالات فى النفس[1].

الحكمة علم وعمل، وكذلك النبوة. والعمل فى الحكمة سياسة العامة مثل الأعياد، وسياسة الخاصة مثل تأديب الرجل لأهل بيته، وسياسة خاصة الخاصة، سياسة المرأ مع نفسه. وكذلك الأمر فى النبوة. والعلم عند الحكماء علم الطب والصناعات للعامة وعلم التنجيم للخاصة، وعلم اللاهوت لخاصة الخاصة. وكذلك النبوة للعامة وهى معرفة الأبدان، المنافع والمضار، وللخاصة معرفة السموات والنجوم والأرض، ولخاصة الخاصة، معرفة الله والملائكة.

وقد يكون مصدر هذا التشابه أن النبوة هى الباعث على الحكمة[2]. كما تتفق الحكمة والشريعة فى العلم والعمل، تتفق أيضاً فى الفضائل وفى صلاح العباد وتحقيق العدل فى العالم. واذا كانت الحكمة علما وعملا فالنبوة أيضا علم وعمل. وإذا كان العلم فى الحكمة ثلاثة الأدنى والأوسط والأعلى فالعلم فى النبوة أيضا ثلاثة، العفة والكلام والتأويل. وإذا كان العمل فى الحكمة سياسة العامة وسياسة الخاصة وسياسة خاصة الخاصة فان العمل فى النبوة سياسة الأحوال، وسياسة الأبدان وسياسة الأرواح[3].

---

(١) السابق ص ١١٨-١٤٤.
(٢) السابق ص ٩-١٠/١١٩-١٢٣.
(٣) السابق ص ١٢١-١٢٣.

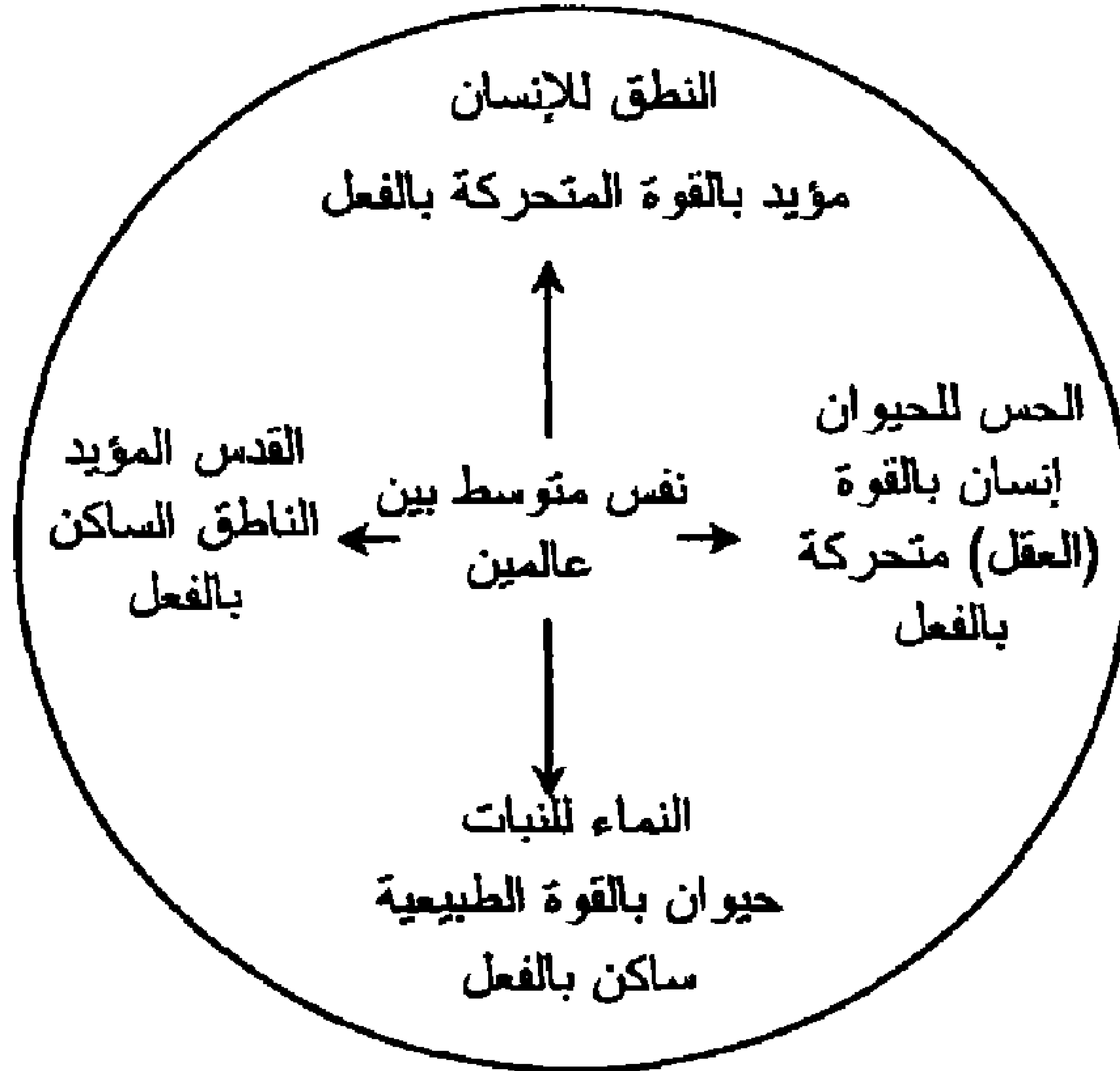


وتمنع الحكمة الإنسان عن كثير من هوى النفس وكذلك الرسالة تأمر بالطاعات. فالرسالة توجب ما توجبه الحكمة، والحكمة توجب ما توجبه الرسالة إيجابا وسلبا. والحكمة إعطاء كل ذى حق حقه وكذلك الرسالة الأولى عن طريق العقل، والثانية عن طريق الناموس. كل منهما غاية للأخرى. والنفس متوسطة بين عالمين، النطق للإنسان المؤيد بالقوة المتحركة بالفعل، والنماء للنبات، والحيوان بالقوة الطبيعية الساكنة بالفعل على محور رأسي. وهى متوسطة على محور أفقى بين الحس للحيوان وهو إنسان بالقوة متحرك بالفعل، والقدس المؤيد الناطق الساكن بالفعل(1).

وأول رسالة يؤديها العقل إنما هى معرفلة المبدع أى العقل فى الوجود وتجلى الله فى الخلق. هو العقل الكونى وليس العقل الاستدلالى، العقل المجسم الذى يكتشف تخلق الموضوع. وهو أيضا العقل أساس التكليف. إذ تسقط الشرائع بانعدام العقل. وبدون العقل ينعدم التكليف. وإذا كان العقل من الله بلا واسطة والرسالة بواسطة فالعقل أعلى(2).

---

(1) السابق ص ٤٥.

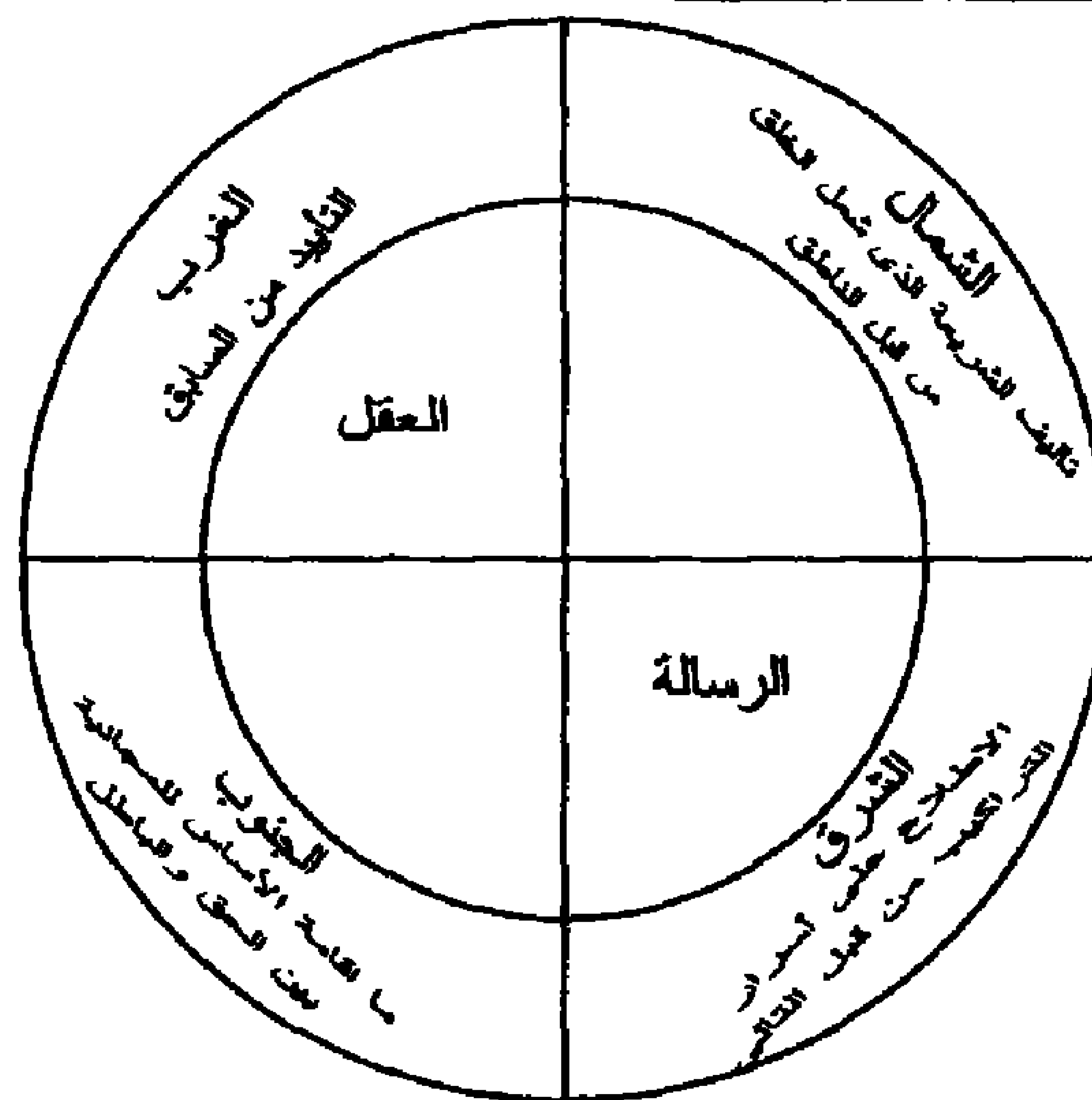


(2) السابق ص ١٢٦ - ١٢٧.

=

وتثبت النبوة من جهة النفس. فإذا كانت النفس نامية وحسية ناطقة، فالرسالة هى الناطقة، وأركان الإسلام الخمسة هى القوى الحسية الخمسة. وإذا كانت قوى النفس ظاهرة للعالم الجسمانى وباطنة للعالم الروحانى فكذلك حدود الرسالة جسمانية: الأساس، والمتم، واللاحق، واليد، والجناح، وروحانية: الإعلان، والجد، والفتح، والخيال. النفس علة الحركات الطبيعية، والنبوة علة الحركات الدينية، النفس علة الحركات الكونية، والنبوة علة الحركة فى التاريخ. وإذا كانت النفس تنمو من النباتية إلى الحيوانية إلى الإنسانية فكذلك الرسالة تنسخ وتتبدل. وإذا كانت النفس الناطقة أعلاها فكذلك الإسلام أتم الرسالات، والقرآن معجز بكلامه ونظمه (١).

وإن منزلة الحى الناطق غير المؤيد عند الحى الناطق المؤيد كمنزلة الحى الحساس غير الناطق عند الحى الحساس الناطق (٢). فالحياة والنطق والتأييد ثلاثة



(١) السابق ١٢٧-١٢٩.

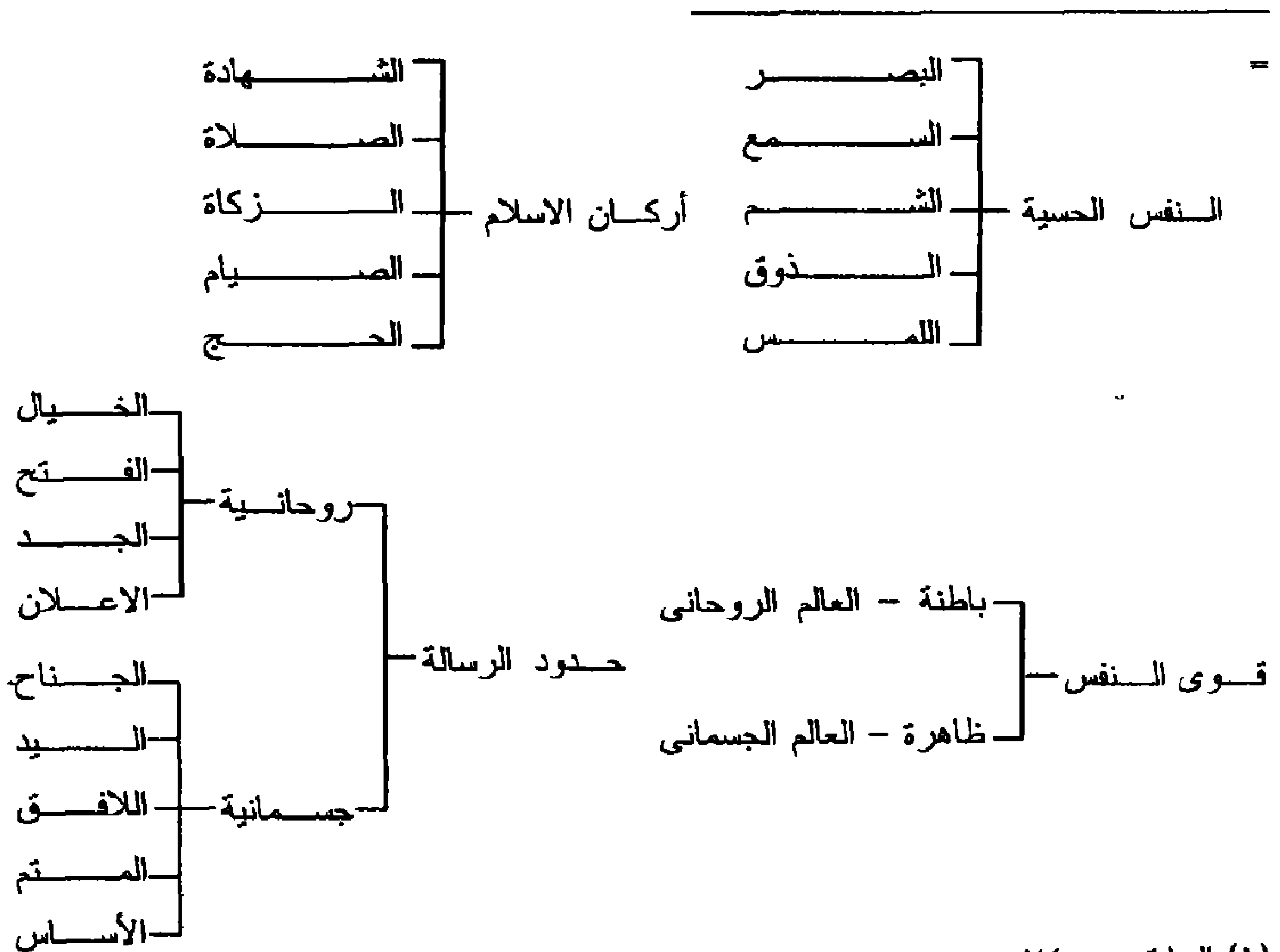
(٢)



مستويات للوعى. ونسبة الحياة للنطق كنسبة النطق للتأييد(١). ونسبة النطق للحياة كنسبة التأييد للنطق. وقد وجب على النفس الخضوع للعقل وهو علة لها وأنس لوجودها (٢).

وتثبت النبوة من جهة الأعداد فالأعداد من الأمور الروحانية. وهى نفس البيئة الثقافية التى أفرزت رسائل إخوان الصفا. العدد زوج والشريعة شهادتان، شهادة الوحدانية، وشهادة الوصاية. والزوج اثنان، وهى الظاهر والباطن. تتفق الرسالة مع الأعداد من جهة التقاسيم، الثلاثة ركعات وطلاق وصدقات، والأربعة فرائض ونكاح، والخمسة الزكاة، والستة الأيام، والسبعة الطواف وآيات الفاتحة وعدد أبواب جهنم وتقسيم القرآن، والثمانية مقدار الحبوب .... الخ. وإذا كان العدد من حيث الكم منفصلاً كالعدد فى الحساب والقول ومتصلاً فى الخط والسطح والجرم والزمان والمكان فإن الرسالة أيضاً جمع بين المنفصل والمتصل فى سبعة: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم. الأعداد رسل بعضها لبعض وكذلك الرسل. وإذا انقسم العدد إلى آحاد وعشرات ومئات وألوف فكذلك

=



(١) السابق ص ٧٤.

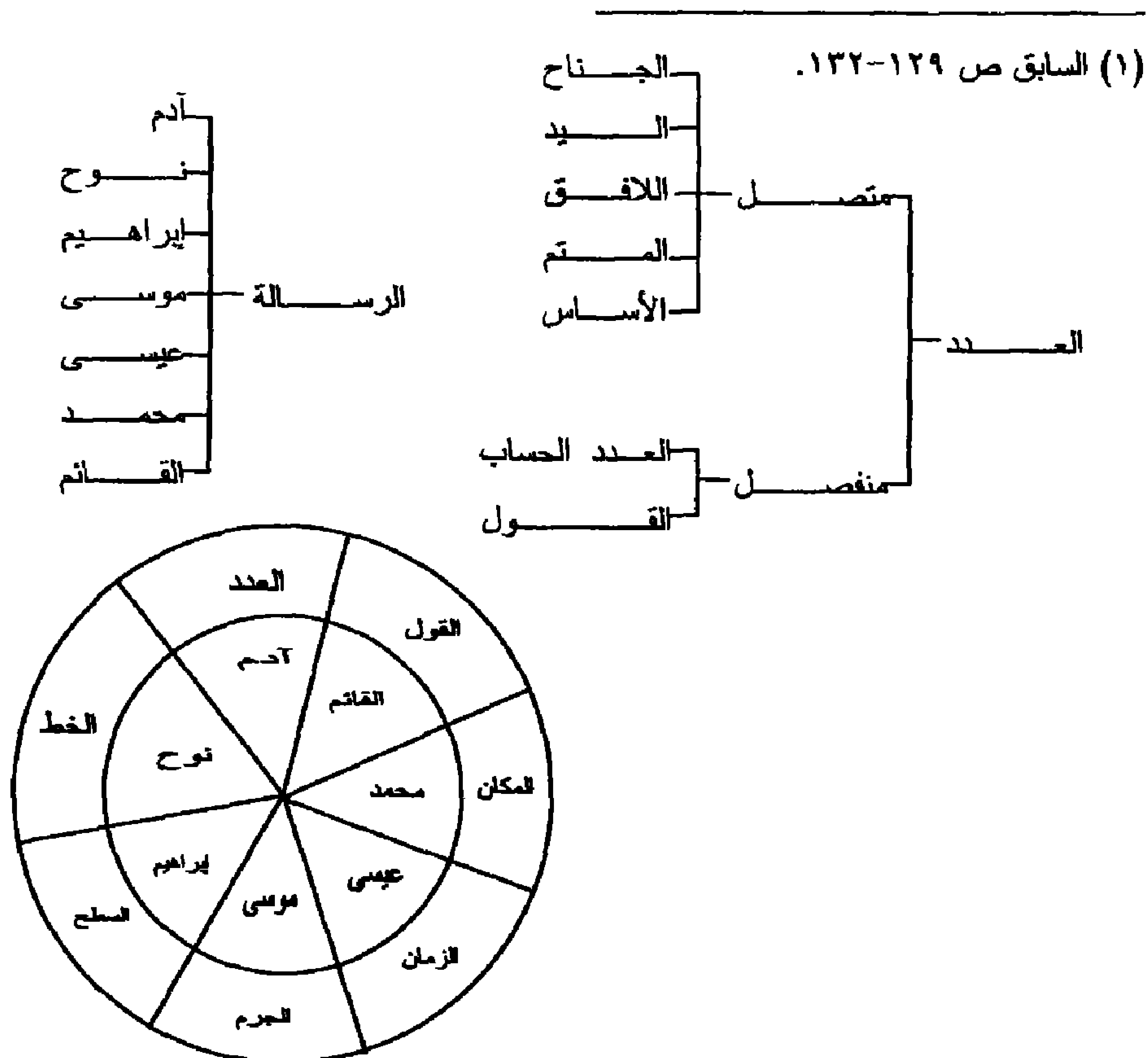
(٢) القاضى النعمان: المذهبة ص ٦١.

الرسالة مرتبطة بالأصول الأربعة، السابق والتالى والناطق والأساس[1]. فصحة الرسالة قائمة على صحة الأعداد، وهو دليل خارجي وليس دليلاً داخلياً.

وتثبت النبوة أيضاً من جهة الفكرة. وشوق التفكير لا يكون من جهة الاستدلال بل من جهة البحث والإلهام. فالفكر فى الحكمة يعادل الإلهام فى النبوة، العقل والقلب، التصور والحدس. ثم يتحول الفكر إلى عبارة فى اللسان، والرسالة فى القلب قبل النطق. الفكر وسيلة للتحقق من صدق النبوة وصدق الاتباع. التحقق بالفكر صعوداً وليس هبوطاً. ويأتى الصدق بعد الكذب. وكما أن الفكر يختلف بحسب الأزمنة والأوقات والأمكنة والأفعال كذلك الرسالة إذ تتمس النواميس على هيئة الزمان الذى يليق بها. وكما أن الفكرة منها خبيثة ومنها صحيحة مستقيمة كذلك الرسالة منها الابتداع والكذب ومنها الصدق والبرهان [2].

---

(١) السابق ص ١٢٩-١٣٢.



(٢) السابق ص ١٣٣.

وتثبت النبوة من جهة الحفظ. ويثبت الحفظ بإثبات الحافظ. إذا بطل الحافظ بطل الحفظ وكأن الحفظ يتم بعامل خارجي وليس بعامل داخلي، بالحفظ الذاتى مثل الصدق الذاتي. فإذا ما بقى الحفظ بعد غياب الحافظ كان أيضاً حفظاً صريحاً، وكل حفظ آخر يكون مجازاً بالقياس له. فقد حفظت النبوة بوجود النبى. ثم لم تبطل بعد غيبته بل حفظها المشاركون له فى النوع، واجتهدوا فى الحفظ. وهو أشبه بحفظ الكتاب المقدس عند النصارى المشروط بحفظ الكنيسة له وليس عن طريق التواتر. ومثل ذلك الحفظ فى اللوح المحفوظ الذى نقشت به كل الكائنات التى كانت وتكون إلى نهاية الزمان.

ويمكن أن يكون الحفظ أيضاً بالقلب ابتداء من الحواس الخمس مثل حفظ الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات مثل حفظ الحدود الخمسة الروحانية. وهو أيضاً الحفظ فى القلب مثل حفظ المرتادين. والسؤال هو: وماذا عن الحفظ فى الواقع وإبقاء الشريعة كنظام مثالى للعالم الذى لا يتم إلا بعمل الأفراد والجماعات والنظم السياسية ؟ [١].

وتثبت النبوة أيضاً من جهة الذكر. والذكر مثل الحفظ. لذلك يسمى القرآن الذكر. كلاهما فى النفس قوة. وكلاهما ذكر للتاريخ وحفظ له فى الزمان. والذكر طرفان ووسط معتدل. والرسالة أيضاً طرفان ووسط. كلاهما يتجدد باستمرار بدليل النسخ. كلاهما قوة فى النفس الناطقة. كلاهما قوة مزدوجة مع الصورة وهو الذكر، ومع الوصاية بعد النبوة. فالنبوة مثل غيرها من مظاهر العلم والفن فى النفس وقواها الداخلية. يتذكر الإنسان أحوال الخلقة من البداية إلى النهاية. وكذلك الرسالة تقوم على التذكر بالخالق وعظمته، وبتاريخ الأمم الماضية للعبرة إيجاباً أم سلباً والدروس المستفادة منها. الذكر من قوى النفس الناطقة وكذلك الرسالة والوصاية والإمامة واللاحقية والجناحية وسائر الحدود [٢].

وتثبت النبوة من جهة المحبة. فمحبة الرسل راسخة فى قلوب أتباعهم أكثر من

---

(١) السابق ص ١٣٤-١٣٥.

(٢) السابق ص ١٣٥-١٣٧.

محبتهم لأولادهم وأهليهم وأصدقائهم وآبائهم وأمهاتهم، مما يدل على أنها من جهة رسالة الخالق ﴿لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكنه الله ألف بينهم﴾. والفضل موجود فى الشيء، من غيره لا يكون إلا من جهة المحبة. وهو الفضل الموجود فى المؤمنين الآتى من الرسالة. كما تورث المحبة الألفة وترفع الشحناء كما تفعل الرسالة(١). ويمكن الاستمرار إلى ما لا نهاية على هذا النحو. كل شئ إنسانى يوجد أيضاً فى النبوة ومن ثم يظهر الاتفاق بين الطبيعة والوحى، بين التجربة الإنسانية والنبوة.

وتثبت النبوة أيضاً من جهة الغلبة. وهى غلبة إبداعية يظهر بها الرسل وينتصرون على أعدائهم مما يدل على صدق النبوة بالرغم من تعارض الغلبة مع المحبة. كما أن الغلبة قهر، والقهر ليس برهاناً للصدق. فالأقوى ليس هو بالضرورة الأحق. وهى غلبة موهوبة من الله تمكن الرسل من تحقيق سياساتهم وإضعاف قوة صاحب الملة. فهى قوة إلهية مما يسهل استخدامها أحياناً من السلطة السياسية فيزداد القهر قهرين، غلبة النبى بالدين، وغلبة الملك بالدولة. وقد تكون الغلبة بالكلام أى الأمر والنهى والشرائع وبلغة العصر، الثقافة والإعلام. وماذا عن المنكرين للنبوة والوحى، أين غلبة الرسل ؟ (٢).

وتثبت النبوة من جهة السعادات. فالسعادات نوعان دنيوية وأخروية. والدنيوية أربعة أنواع: صحة البدن، وكثرة الأحوال، وكثرة الأولاد والأبوة والبنوة، والعز والرئاسة. والأخروية نوعان: الخلاص من العقاب، والوصول إلى الثواب. وكذلك النبوة خاصة النوع الرابع من السعادة الدنيوية التى لا تكون إلا بالرياسة. فالرياسة لا تكون إلا من جهة الرسل. فرؤساء العالم الذين بأيديهم الأحكام والملك، براهمة وأساقفة أو جواليت أو سوابذة، أو علماء أو فقهاء. والسؤال هو: وماذا عن الدول التى لا أديان لها، ألا تعرف السعادة ؟ وماذا عن الذين لهم الحكم والسلطة بلا نبوة مثل القادة والزعماء وهم ليسوا أنبياء هل يكونون أنبياء بالضرورة ؟ هل ماركس وماوتسى تونج أنبياء ؟ (٣).

---

(١) السابق ص ١٣٧-١٣٩.

(٢) السابق ص ١٣٩-١٤٠.

(٣) السابق ص ١٤٠-١٣٢.

وتثبت النبوة أخيراً من جهة الكرم والشرف. فإذا كان الإنسان أشرف العالم وكان كل شئ يستحق أن يكون شريفاً، فالجامع لنوع الإنسان بتملكه عليهم أشد استحقاقاً لأن يسمى شريفاً وهم الرسل المستحقون لاسم الشرف. وإن كان شرف الإنسان بمقدار شرف ما يبلغه من أهل الصناعة فلا أشرف من الرسل الذين أجادوا صناعة التبليغ والإعلان والصدق. وإذا كان الإنسان شريفاً فإنه لا يتعامل إلا مع ما هو شريف مثله. ولما كان الملك شرفاً لذوى المملكة وجدت النبوة على نمط الملك، الأول للدنيا والثانى للآخرة. وكثيراً ما يختلط الأمر فيتحول ملك الدنيا نبياً بل وإلهاً كما هو الحال فى السلطة السنية كما يتحول نبى الآخرة ملكاً بل إلهاً كما هو الحال فى العقائد المسيحية (١).

والأنبياء متفقون فى الحقائق مختلفون فى الظواهر. هم من معدن واحد ولو اختلفت أوضاعهم. فقد عاينوا العالم البسيط وقدروا على مخاطبة الروحانيين فوجب أن يكونوا على اتصال بهذين الجوهرين مهما اختلفت أوضاعهم وأزمنتهم وأمكنتهم. وحدة المنبع وتعدد المصب. وحدة الأصل وتعدد الفروع، وحدة الدين وتعدد الشرائع. كما تختلف اللغات والمعنى واحد. وكما تختلف المهن والصنائع وكلها تصدر من منبع واحد وقصد واحد هو القلب. ولو لم يكن الأنبياء من مصدر واحد لما جازت شهادة بعضهم على بعض، وتصديق بعضهم لبعض. وكما أن العدد هو أصل الحساب، والأسطقسات لأربعة أصل الموجودات فكذلك النبوات أصلها واحد (٢).

ويقبل الرسل الرسالة من المرسل عن طريق الخاطر فى النفس ثم التعبير عنه بألسنة قولهم وبلغاتهم. المعنى من الله واللفظ من النبى.وبين الخاطرات واللغات مناسبات روحانية ومشاكلات نفسية سماها الفقهاء "أسباب النزول" قبل تحويل الواقع الاجتماعى إلى ظواهر نفسية.

ويتأكد الناطق بأن اللفظ الذى اختاره النبى مطابق للمعنى الذى قذفه الروح الأمين

---

(١) السابق ص ١٤٢-١٤٤.

(٢) السابق ص ١٤٥-١٨٠.

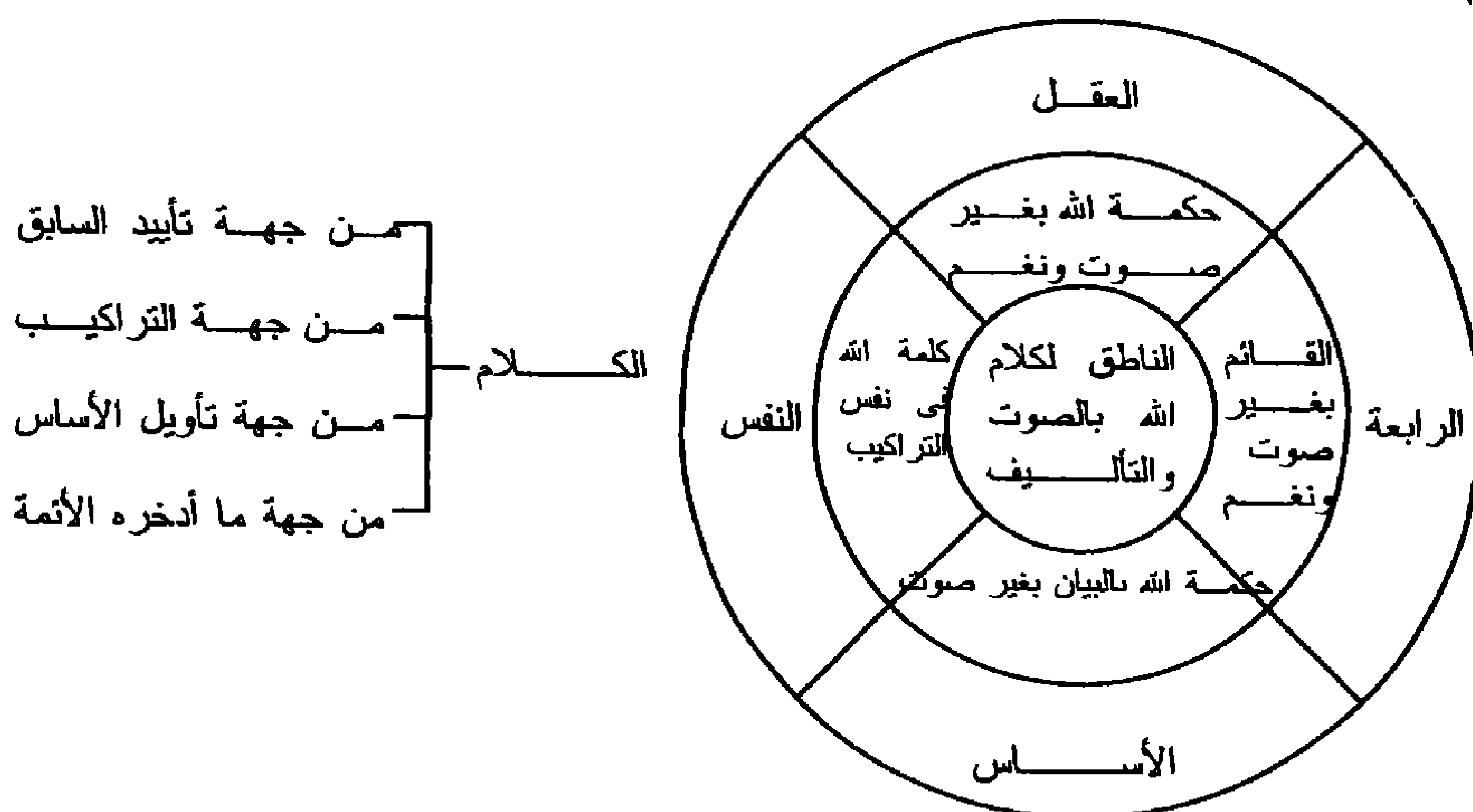
فى القلب من صناعة الأشياء ليبلغه إلى الأمة فيتأكد الاصطلاح، الموضوع ودلالته على الزمان. فالناطق هو المفسر المجتهد الفقيه المجدد لمعانى الألفاظ طبقاً للحاجات المتغيرة لكل عصر ومفاهيم الخير والشر والتحليل والتحريم، والدلالة بالكل على الأجزاء مثل ا ل ل هـــ التى هى مجرد حروف متفرقة ولكنها مجتمعة تدل على الله.

النبوة إذن فى حاجة إلى واسطة. فالمقبول إما عن طريق الوهم بالخاطرات والتفكر فى خزائن العقل أو عن طريق السمع بالكلام. ويبطل طريق السمع لأن المتكلم فى حاجة إلى متكلم إلى ما لا نهاية. ولا ضرورة لنبى لأن الأمة قادرة على السمع. إذن لابد من القبول بالخاطرات. وهى نوعان: خطرات الرسل التى قد تتعرض لسوء المزاج وخطرات الأم وهى مقدسة. فالرسل ليسوا معصومين فى حين أم الأمومة كذلك. وهذه هى الطرق الثلاثة التى وصفها القرآن: الوحى أى السابق، ومن وراء حجاب أى التماهى مثل حى بن يقظان بين الطبيعة والعقل، وإرسال الرسول وهو الناطق.

فالكلام أولاً فى عالم النفس والعقل عند الأساس وعنصر رابع. يتحول إلى وحى بغير صوت ونغم بل بمجرد بيان أول وتراكيب أولى عند الرسول. ثم يحوله الناطق إلى كلام بالصوت والتأليف [1]. الكلام من جهة تأييد السابق، ومن جهة التراكيب، ومن مهة

---

(١) السابق ص ١٥١.



تأويل الأساس، ومن جهة ما ادخره الأئمة. له تأويل، باطن فى القلب ظاهر فى الحواس. يفيض إفاضة محضة فى قلوب الناشئين فى أدوار الستر.

رابعاً: التاريخ الدائرى.

التاريخ الدائرى هو التاريخ الأفقى نفسه دون فكرة التقدم المستمر وبداية الأدوار والأكوار. فالتاريخ هو الزمان، والنبوة أيضاً تقع فى الزمان. والزمان بطبيعته زمان البشر وزمان الأحياء، له نشأة ونمو واضمحلال وفناء.

هناك إذن صلة بين فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة. فلسفة التاريخ هى تحويل التاريخ إلى طاقة سياسة من أجل تغيير دولة الظلم والجور إلى دولة العدل والقسطاس. وفلسفة السياسة هى المصب النهائى لفلسفة التاريخ. هى فلسفة التاريخ متحققة فى لحظة زمنية محددة. هو الماضى الذى يكتمل فى الحاضر كما أن فلسفة التاريخ هو الحاضر المقروء فى الماضى من أجل تأصيل السياسة. هما فلسفة واحدة، الأولى تقرأ السياسة فى التاريخ، والثانية التاريخ فى السياسة. التاريخ عبرة الماضى للحاضر، والسياسة تحقيق نبوة الماضى فى الحاضر. وتبزغ فلسفة التاريخ من الفلسفة السياسية. فالأئمة يطبقون الشريعة، يملئون الأرض عدلاً كما ملئت جوراً. وهى سنة الله فى خلقه (١). ويتساءل القاضى النعمان عن الإمام بذاته، وهل يعلم الغيب؟

وتبزغ فلسفة التاريخ أحياناً على استحياء من فلسفة العقائد. فالتاريخ ليس له موضوع مستقل إلا من خلال قصص الأنبياء. ويتضح ذلك فى "الرسالة المذْهبة" للقاضى النعمان، من الاذهاب وليس من الذهب، إذهاب وساوس الشيطان وإحضار نور القلب وهداية العارفين. وهى رسالة تدعو إلى الإمام الناطق العليم بالبواطن منذ البداية. وتتضمن مجموعة من الإجابات عن عدة أسئلة عن تفسير أسماء الله الحسنى ونفى الشرك بالله وبيان رتبة القائم وأبواب الصلاة ومناسك الحج تستغرق الفصل الأول كله. والفصل الثانى خمسة أسئلة أخرى عن الحدود العلوية السبعة. والفصل الثالث يضم ثلاثاً وأربعين

---

(١) السجستانى: الينابيع ص ١١، القاضى النعمان، المذهبة ص ٤٧/ ٨١-٨٤.

سؤالاً عن موضوعات فقهية. الظاهر هو علم الفرائض، والباطن هو علم السياسة، مصدر فلسفة التاريخ. الظاهر العبادة العملية، والباطن العبادة العلمية .

تظهر فلسفة التاريخ من ثنايا التوحيد ضد الشرك ورتبة القائم القادر على فهم التوحيد بالتأويل، وتأتي الحدود العلوية السبعة ودور الناطق والمتولى له والأساس حتى انقضاء الدور، والأنجم المدبرات ومنازل النجوم. وتأتى المادة وتتصرف من الأساس. وتسقط مواد الناطق عن أساسه بعد ارتقائه وذهاب غيبته، ثم البحث عن الأئمة، من مضى منهم ومن بقى.

ويظهر قصص الأنبياء، المصدر الثانى لفلسفة التاريخ حثيثاً فى قصة موسى والعبد الصالح، وقصة مريم وقنوتها إلى ربها، وعيسى من أنثى بلا ذكر، والمسيح بلا هجرة، وإبراهيم والقبلة الذى وفى ورفع القواعد، واتخاذ موسى السبت عيداً، وعيسى الأحد، ومحمد الجمعة، ورواية آدم وحواء والجنة وإبليس والهبوط إلى الأرض، ومعنى أن عيسى كان وجيهاً عند الله ومن المقربين، ومعنى قول الرسول "كل من لا يؤمن ببعثتنا ويقر برجعتنا يكون بريئاً منا"، وقوله أيضاً "تمام أمرنا بسبعة: ثلاثة منا وأربعة من غيرنا" وهى أحاديث رواها أئمة الحديث الشيعة، ومعنى بقاء النبوة فى الذرية والعقب، ومنزلة النطقاء[1].

كما تظهر فلسفة التاريخ من مصدر ثالث نشأة العالم ونهايته، الموت اثنان، والحياة اثنتان، وهل كان قبل آدم أناس، ونشأة الخلق وكونه وكيف تتصور الصور الروحانية والجرمانية يوم ظهور القائم، ويوم الخالق يعاد ألف سنة مما يعد المخلوقين، وجمع الأولين والآخرين أى كل التاريخ لميقات يوم معلوم، ومستقر أرواح المتوفين إلى وقت ظهور القائم [2].

وتظهر فلسفة التاريخ من علم التفسير، وتفسير بعض الآيات مثل ﴿يا أيها المزمل﴾،

---

(١) القاضى النعمان: الرسالة المذهبية ص ٢٨/ ٤١/ ٥٥-٥٧/ ٦٧-٧٤/ ٧٩.

(٢) السابق ص ٧٩-٨٠.

﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾، ﴿إنما الخمر والميسر....﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام﴾، ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم للصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ إما مخاطبة للرسول أو إعلاناً عن الفترة. ويمكن تفسير القرآن كله على أنه فلسفة فى التاريخ، منذ بداية الخلق حتى نهايته، وعهد الذر الأول، وحمل الأمانة، وتطور النبوة، وانهيار الأمم(١).

كما تظهر بعض الدلالات الفقهية على أنها مؤشرات على الأدوار والأكوار عن حكم الخمر والميسر والزنا والقتل، وسبب الختم باليمين ثم اليسار، وضم اليد إلى الصدر واليمين على اليسار (٢).

وأخيراً كل شئ يمكن تأويله على أنه فلسفة للتاريخ مثل علوم الملكوت الدال على المعبود وتواتر الرسل، وحد العلم، وأهل الظاهر، وأهل الباطن، وعلم المؤمن الذى يصبح علماً نفسياً. فلسفة التاريخ إذن فلسفة تأويلية لكل شئ، العقائد والشعائر، الماضى والحاضر، الأشخاص والجماعات، العوالم والأكوان (٣).

١- **زمن النبوة**. وكما يخرج التاريخ من النبوة تثبت النبوة من جهة الأزمنة أى بالتاريخ، يتولد التاريخ من الزمان كما يتولد الزمان من النبوة. الزمان هو الذى يعطى النبوة مادتها، والنبوة تعطى الزمان صورته. وكما ظهر شرف الزمان بالشرائع الموضوعة لكل وقت منه، لكل يوم وشهر وسنة أظهرت الشريعة أيضاً شرف الزمان عند طلوع الشمس وغروبها وتوسطها الفلك بأن أوجبت على الأبدان الصلوات فيها وإلا مضى الزمان دهراً بلا قيمة. الزمان قبل ظهور الشريعة خراب لا عمارة فيه ثم عمرته الشريعة بما أوجبته فيه. الشريعة هى التى تعطى الزمان شرفه فى اللحظات المتميزة.

---

(١) هناك ١٦ أية وحديثان.

(٢) القاضى النعمان: المذهبية ص ٦٠/ ٦٣-٦٥/ ٧٦.

(٣) من العقيدة إلى الثورة جـ٤ النبوة – المعاد (التاريخ العام) جـ٥ الإيمان والعمل – الإمامة (التاريخ المتعين).

والدليل على أن النبوة علة ما يتولد الزمان منه أنه قابل النبوة قد يخبر الناس بما يكون فى الزمان المستقبل من النبوات.

ودليل آخر أن النبوة علة الزمان أن أوامر النبى قد غلبت الزمان على إظهار أفعال النبوة وقهرت أفعال الزمان لأنها ليست على نظم واحد بل تتقدم وتتأخر، تقل أو تكثر فى حين أن أفعال النبوة على حال واحدة بلا تقديم ولا تأخير، ولا تقليل ولا تكثير. فالزمان هو الذى يعطى النبوة وجودها التاريخى ومسارها الزمانى. فتظهر النبوة من قبل السابق والتالى، ويظهر الأكثر والأقل. ومن ثم اتفقت النبوة فى أوضاعها ومعاشها مع الأزمنة فى أوقاتها وساعاتها وأيامها وشهورها وسنينها وجميع أقسامها (١).

لذلك تثبت النبوة من جهة التضاد والاختلاف ووجودهما فى شرائع الرسل والمرسل فى آن واحد. فقد يأمر الرسول وينهى بما يضاد أوامر الرسول السابق ونواهيه مع إقراره برسالته. وكلاهما صحيح. وقد تابع الفقهاء اختلاف الأنبياء، واختلفوا فيما بينهم، وكل شئ فيه قولان، والكل إلى رسول الله منتسب. وكلما اختلفت الشريعة فى الوضع والترتيب ظهرت كلمتها ومنفعتها، والكل له الفضل. فالنبوة صحيحة حتى مع وجود أضدادها بما فى ذلك الضلالات المخترعة والبدع المؤسسة (٢).

---

(١) السابق ص ١٠٢-١٠٧.

(٢) السابق ص ١١٢-١١٤.



والتضاد فى الحكمة وفى النبوة وفى النبوة واحد، منطق واحد يحكم الاثنين فى التضاد ومن جنس واحد عند الحكماء والأبيض والأسود وعند الأنبياء الصوم والإفطار. والتضاد تحت جنسين مختلفين عند الحكماء العدل والجور وعند الأنبياء النصارى والمسلمون. والتضاد كجنسين فى الحكمة، الفضيلة والرذيلة، وفى النبوة الإسلام والنصرانية.

أ- **نسخ الشرائع**. والرسل أكثر من واحد نظراً لاختلاف الأوضاع. فقد أصبح الشيء مأموراً به فى عصر منهياً عنه فى عصر آخر، مرغوباً ومرهوباً على التوالى، حلالاً وحراماً وكلاهما من مصدر واحد على حقيقة روحانية واحدة. لذلك لا يمكن لرسالة واحدة أن تجمع تطور البشرية كله إذ تتطور الشريعة بتطور الزمان، ويتغير الناموس بتغير العصر.

لذلك وجد التفاضل فى الرسل. ولا يعنى التفاضل اختلافاً فى القيمة، فالكل من مصدر واحد ومن ثم القيمة واحدة. الفضل فى المرحلة التاريخية، السابق واللاحق، المتقدم والمتأخر. فالتقدم جوهر الزمان وبالتالى جوهر النبوة.

إذا ما انقضى الدور وقام بالرسالة غيره، وجد التراكيب فى هيئة مخالفة لما كانت عليه أيام الرسول السابق فيضع شرائع متفقة مع التراكيب الجديدة. فمن أجل اختلاف الأوضاع وجب تعدد الرسل. والشريعة سياسية دينية لمصلحة العباد، والطب سياسة بدنية لمصلحة حفظ الصحة. ولما اختلفت أوضاع الطب اختلفت السياسات الطبية من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان. كذلك تختلف الشرائع طبقاً للأزمنة والأمكنة. ولما كانت الشرائع تضعف بعد قوة لزمت شرائع أخرى قوية تحل محلها حتى تتجدد باستمرار طبقاً للعصر (١).

وكل رسول يفضل الذى تقدم درجة أو درجات. وليس الفضل بشخصه بل بتقدم المرحلة، فضل المتقدم على المتأخر، واللاحق على السابق، والجديد على القديم، والناسخ

---

(١) السابق ص ١٦٠-١٦٣.

على المنسوخ، والأواخر على الأوائل، والاجتهاد على التقليد، والتغير على الثبات، والوضوح على الغموض، والمحكم على المتشابه، والمجمل على المبين، والحقيقة على المجاز، والمأول على الظاهر.

ونظراً لتسارع إيقاع التطور فإن النسخ يقع أيضاً داخل الشريعة الواحدة كما هو الحال فى الشريعة الإسلامية والوعى الانسانى فى سبيل الاكتمال. فالنسخ نوعان. النسخ الكلى بين المراحل، مثل شرائع آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى محمد، والنسخ الجزئى فى آخر مرحلة من المكى إلى المدنى، بل وداخل المدنى نفسه [1]. وهذا ليس اختلاف فى ذات الشريعة بل لسعة القدرة وتشابك المصالح وتسارع الزمن وتغير الأحداث.

ولقد أوجبت الرسل على الأبدان شرائع ونواميس ليكون ذلك تذكرة للنفس وإرشاداً لها لمعرفة الله بعيداً عن مزاج البدن. فالشريعة للأبدان أى للظاهر وليست للنفوس أى للباطن. الشريعة للبدن والمعاد للنفس. مهمة الشريعة كبح جماح الشهوات وزجر النفس وترويضها. فهى مهمة قمعية روعية. وتذكرهم بأن لهم معبوداً وهم عبيده، وأنه مالكهم، وأن طاعته فرض عليهم. فقليل من الناس من يعرفونه بالاستدلال. فالشريعة لمن يعرف الله عقلاً. والترغيب والترهيب لمن يعرف السعادة والشقاء فى ذاتهما. وربما يكون ذلك دوراً، الشريعة من المعبود، والمعبود من الشريعة دون حرية داخلية أو إبداع ذاتى. والسؤال هو: كيف تعتمد أيديولوجية المقاومة على الاشراق؟ هل لتفريغ فكر السلطة العليا وسلخ الإنسان عن الواقع لتقويضه ومن أجل تكوين جماعة سرية مغلقة تعمل ضد الدولة، وتطيع الإمامَ طاعة مطلقة [2].

وترفع الشرائع نظراً لأنها لم تعد قادرة على مواكبة الزمن والتغير وعجزها عن تدبير سياسة المدن. تخرج الأمة عن طاعة الأئمة والأولياء إلى طاعة الطواغيت. فيأتى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ٤، النبوة والمعارض ١٠٦-١٣٩.

(٢) السابق ص ١٧٥-١٧٧.

كل رسول ويعظم بيتاً لشرفه ويسميه بيت الله. ويأمر أمته بالسعى نحوه ويقضى بطاعته ويفوض الإمام لخدمته. هكذا فرض الصيام على المسلمين واليهود والنصارى وعبدة الأوثان والمجوس تقوية لأهل الحق على أهل الباطل. وفرض الغسل على الجنابة لمجانبة أهل الحق إعطاء الفضل لأنفسهم. أما الصلوات والطهارات والزكوات فإنها من أجل مساعدة المحتاجين ونظافة البدن وطهارة النفس فى ظاهرها. ولا ترفع الشرائع جملة واحدة من القائم بنفسه عن الأمم بل الأمم هى التى ترفعها حتى يشرق القائم عليها بنور ربها بعد أن وجد أن الشرائع منحلة، والدماء مسفوكة، والناس يكفر بعضهم بعضاً. غابت الرحمة، وعم الجور والخيانة. أهل الإيمان مقهورون مغلوبون وأهل الجهل والنفاق قاهرون غالبون. فتأتى الصيحة الواحدة، صيحة العلم فى وجه أهل الظاهر والتقليد فيرتفع الفساد، وتبلغ النفس حظيرة القدس. وهكذا يتم تأويل الشريعة لصالح المقاومة. فالشرائع منها محكم، وهو ما لا يكون صلاح العالم إلا به، ومتشابه وهو ما يمكن أن يكون للعالم صلاح بفقده (١).

وكما يبلى الزمان وينشأ كذلك النبوة تبلى وتنشأ. وتبلى الشريعة المتقدمة وتنسخها الشريعة الجديدة (٢). وهذه هى العلة التى من أجلها لم تكن النبوة متصلة من جهة الشريعة. فجميع الحركات العلوية اجتمعت فى شريعة واحدة. ووجوب الشريعة لإظهار ما فيها من الصلاح والسكون لأهل العالم. فلو توالى أصحاب الشرائع لم يستقم العالم على سياسة واحدة. فالنسخ لا يعنى الإزالة والقطع والمحو بل يعنى التغير من خلال التواصل (٣).

وهناك عدة أسباب لنسخ الشريعة. فبعد مرور زمن طويل تصبح الشريعة غير متلائمة مع روح العصر الثانى خاصة بعد تقدم الإنسان فى مجال العلم والتطور وتوسع

---

(١) السابق ص ١٧٧-١٨٠.

(٢) السابق ص ١٠٤-١٠٥ اليهود يبطلون النسخ دفاعاً عن أنفسهم ويثبته الشيعة دفاعاً عن الإمامة، والسنة بين الابطال لآخر مرحلة والإثبات للمراحل السابقة.

(٣) السابق ص ٧١-٧٤.

مداركه وعقله، مما يستلزم تغير الشريعة حتى تواكب روح العصر ومسار الزمن. كما أن جسم الإنسان ذو نهاية محدودة يصل إليها بعد مراحل، والشريعة ذات نهاية محدودة عندما تصل إليها تصبح قابلة للنسخ. والشريعة مثل الحياة، تتطور بتطورها. وكما تنتهي دورة الجسم ليبدأ جسم جديد كذلك ينتهي دور الشريعة لتبدأ شريعة جديدة. ولو ترك الناس جميعاً على شريعة واحدة واعتادوا استعمالها وتعودوا عليها فإنها تتحول إلى عادة وتفقد وظيفتها كمؤشر على الطاعة. وقد تضيع منها الرهبة والرغبة، وبهما صلاح الدين والدنيا. لذلك لزم تجديدها حتى تؤدى وظيفتها فى الطاعة والسيطرة على الإرادة وإفراغ الوسع البشرى (١). ولما تضمنت الشريعة حكمة مستورة، ولا يمكن جمعها كلها فى شريعة واحدة لزم تعدد الشرائع وكشف كل شريعة أحد جوانب هذه الحكمة طبقاً لحاجات كل زمن ومتطلبات كل عصر. وتراكم الخبرات يؤدى إلى إنكار الجيل اللاحق آراء وأقوال وأفعال الجيل السابق وأنماط حياته. فالجديد يجب القديم حتى لو كان هناك أحياناً حنين إلى القديم كنوع من تهيج الذكريات والرغبة فى التواصل، إذا ما تأزم الحاضر، وتوقف المسار نحو المستقبل. ولم تستقم الكواكب السبعة على فصل واحد. بل قد يفسد كل كوكب فعل الكواكب الأخرى إن تكن لهما شركة فى فعل ووضع عالم الدين بإزاء عالم التراكيب. فالتقدم والتعدد والصراع سمة الكون وليس فقط سمة البشر. وأخيراً إن اختلاف الشرائع يوجب البحث والاستطلاع عنها وعن ما يثبتها. فلو اتفقت الشرائع كلها لم توجب بحثاً ولا استطلاعاً فيبقى الناس فى تيه وحيرة، وعمى وجهالة. وهو برهان يقوم على افتراض النقيض (٢).

ولا يعنى النسخ التغيير والتبديل والانقطاع فقط بل يعنى أيضاً الاستمرار والتواصل محققاً جدل الثابت والمتحول، الثبات والتغير من أجل تحقيق تغير من خلال التواصل أو التواصل من خلال التغير ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾.

---

(١) السابق ص ٧٦-٧٨.

(٢) وهو ما لاحظه أيضاً برجسون وضرورة تجدد العادة بالدافع الحيوى والطاقة الروحية رفضاً للرتابة.

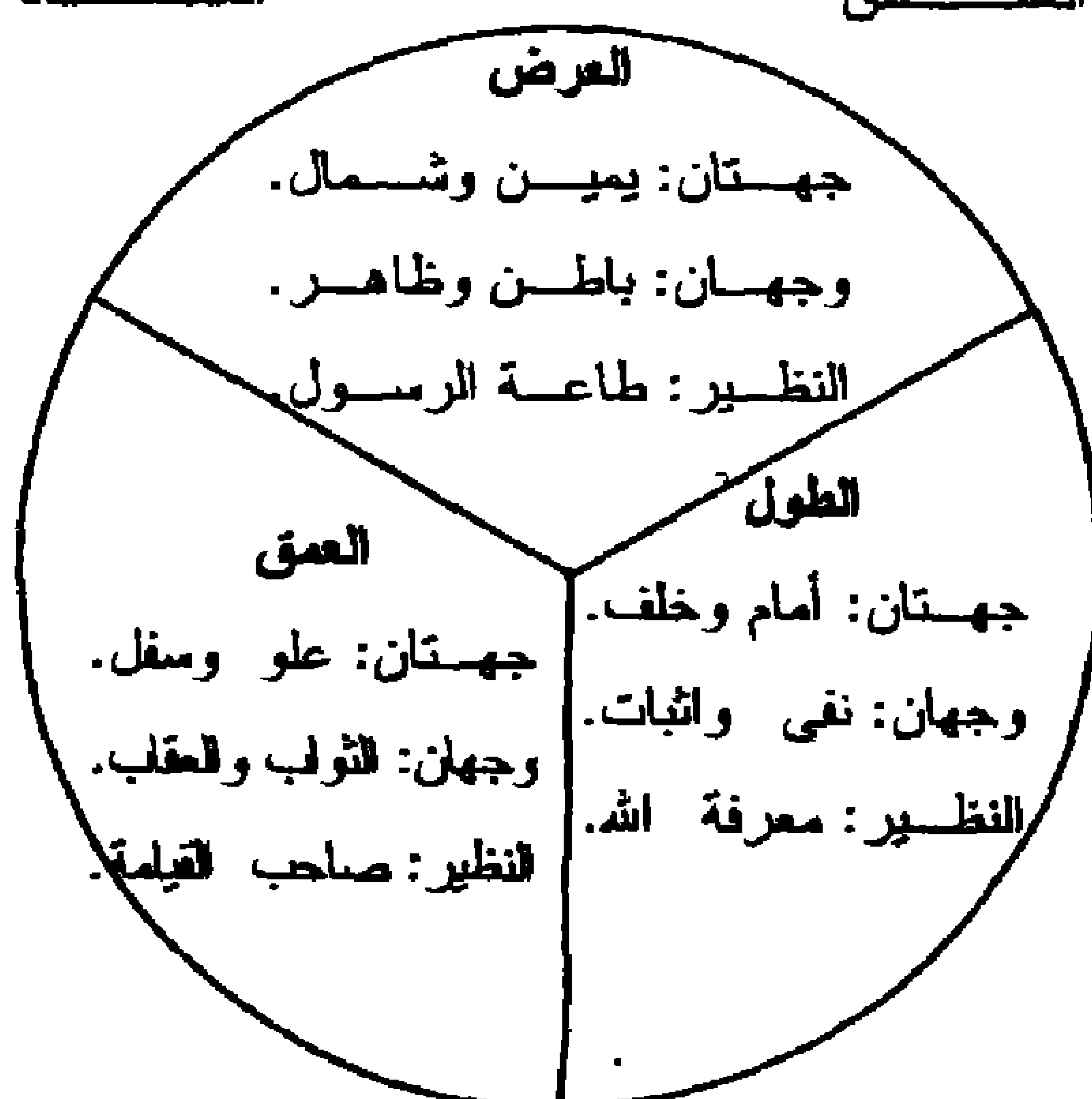
لذلك قد تقع بين شريعتين مشاركة فى التحليل والتحريم. فتشارك الشريعة الجديدة الشريعة القديمة فى بعض وجوه لئلا تنفر عنها النفوس فتكون استقامة الملك لصلاح الدين موجودة وحتى لا يحدث اضطراب وحيرة وشك فى نفوس الناس فيقعون فى النسبية ثم اللاأدرية ثم العدمية، وحتى لا يظهر الناس تعانداً وتناقضاً بين الرسل فيؤمن بالبعض ويكفر بالبعض الآخر. وكلها حجج نفسية تربوية من أجل الإبقاء على التراكم الكمى فى التاريخ الذى يؤدى إلى تغير كيفى.

وتتفق الشرائع فيما بينها فى الطول والعرض والعمق، فى الإيمان بالله والرسول وباليوم الآخر [1]. وبتأويل شيعى الطول هو الإمام والخلف أى معرفة المبدع بالنفى والإثبات.والعرض اليمين والشمال أى أن دعوة الناطق طريقان، اليمين طريق الحقيقة، والشمال طريق الظاهر. والعمق هما العلو والسفل. فالله يمثل مسار التاريخ، التقدم أو التخلف. والرسول يمثل اتجاه المجتمع، يميناً أو يساراً. والمعاد يمثل بعد المثال والواقع. المفارقة والحلول، التنزيه والتشبيه [2].

---

(١) السابق ص ٧٨-٨٢.

(٢)

والنسخ يدل على قبول اللاحق للسابق وليس رفضه. كما يدل على أن كليهما، الناسخ والمنسوخ، من معدن واحد [١].

وتختلف التغيرات الكلية فى العقب والأزمنة والدهور فتخرب العامرة، وتعمر الخربة، ويصبح الأعزة أذلة، والأذلة أعزة. فالرسل من معدن واحد، وتختلف أوضاعهم وشرائعهم فيصبح الحلال حراماً، والحرام حلالا، والمأموراً منهياً، والمنهى مأموراً دون أن يتغير الأصل، النبوة فى الزمان، كالثابت فى المتحول، والوحدة فى التنوع.

وقد اثبت الرسل جميعاً معاينتهم لما لا يخطر على قلب بشر، أحدهم كليم الله، والآخر روح الله، وقول ثالث أنه دنا منه حتى رآه. والكل يقول بأنهم عاينوا الجنة والنار وساكنيها. كلام الله إذن له حدوده العلوية والسفلية. أما كلام المتعالى الخالى من المقابلات، من جهة أمره المحض فهو متعال لا يقع عليه خلقه بل هو علة جميع المخلوقين الجسمانى والروحانى، الكثيف واللطيف.

والعجيب إثبات النبوة أيضاً من خلال الأمكنة. فالوحى يختلف باختلاف الزمان "الناسخ والمنسوخ"، وباختلاف المكان "أسباب النزول". فقوام الأنفس الناطقة فى أمكنتها الدينية. ولا يعنى المكان هنا السماحة بل يعنى المكانة والقوامة بالذات والوضع. المكان هنا له معنى مجازى. فالنبوة لا توجد إلا فى مكان وزمان وعند شعب وبلغة وفى واقع سياسى واجتماعى وثقافى معين. يعنى **المكان هنا** النفس ومعتقداتها وبيئتها أى مكانها المعنوى وواقعها الفكرى [٢]. كما قد يعنى المكان الأماكن الشريفة ذات الدلالة من بقايا الديانات القديمة مثل مكة والمدينة والمساجد والصوامع والمعابد والأديرة والمصليات والكنائس والقدس مع أن الأرض كلها طاهر لا تمايز فيها ﴿جعلت لى الأرض مسجدا طهورا﴾.

ب- **النبوة والملك**. وقد يضاف الزمان إلى واحد من الملوك، ملوك الملة. فيقال

---

(١) السابق ص ١٤٩-١٥٣.

(٢) السابق ١٠٧-١١١.

إن الزمان هو الملك. إذا فسد فسد الزمان، وإذا صلح صلح الزمان. ومع ذلك هناك فرق بين النبوة والملك. المملكة لا تقوم إلا بالنبوة. النبوة منة من الله على من يشاء من عباده، والمملكة متنقلة بين الناس. النبوة تنزع الملك وتضمه إليها فى حين أن المملكة لا تستطيع أن تنزع النبوة وتضمها إليها. النبوة لا تحكم بأحكام الملك فى حين تحكم المملكة بأحكام النبوة. أحكام النبوة معدودة ومتساوية ومتوازنة وأحكام المملكة غير معلومة ولا معدودة ولا متساوية أو موزونة مجرد بحث ورأى. النبوة موجودة فى بقعة غير متنقلة فى حين لا تخلو بقعة من مملكة. النبوة ذات أسماء مختلفة فى حين أن المملكة مرتبطة باسم الملك. النبوة لا يمكن إرثها كلياً أو جزئياً مثل الإمامة والوصاية فى حين أن المملكة يمكن توريثها للخليفة، وربما فات اللاحق السابق. فى النبوة يذكر الرسول والإمام عند الأنبياء فى حين أنه ينقص ذكر الملوك السابقين فى المملكة. تجمع النبوة مكارم الأخلاق فى حين قد يجمع الملوك مساوئ الأخلاق. ولا ينال النبوة أصحاب النذالة فى حين قد يكون الملوك منهم.

هذا التقابل بين النبوة والملك، بين الخير والشر دعوة ضمنية للملك الإلهى أو الحكم الدينى. وهو تقابل صورى لا يطابق الواقع. فقد تكون هناك نبوة إنسانية مثل الكونفوشوسية والمانوية والبوذية والزرادشتية. وقد ينشأ صراع بين الاثنين ويكون فيه النصر لأحدهما على الآخر كما حدث فى العصر الوسيط الأوربى، انتصار الكنيسة على الدولة أولاً ثم انتصار الدولة على الكنيسة ثانياً. وهناك نبوة تحكم بأحكام الملك مثل داود وسليمان، ومملكة تحكم بأحكام النبوة مثل نظام الخلافة الإسلامية. وقد تكون هناك بعض الأحكام الجائرة فى الشرائع القديمة وبعض الأحكام العادلة فى الممالك القديمة. وقد لا تخلو بقعة من نبوة كما لا تخلو بقعة من مملكة ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾. وقد تكون النبوة فى نسل النبى مثل المملكة، وقد يكون الملك ليس بالضرورة ابن ملك بل قد يكون أخوه أو قريبه أو حتى غريمه. ولا ينكر كل نبى فى حين قد ينكر الملوك مثل الاسكندر ونابليون. وقد توجد أمة عاصية لا ترجو الثواب من الله فى مقابل مملكة تخشى القانون وتطيع الملك. وقد تكون أمة مرذولة مثل اليهود فى عصر موسى أو المسيح وقد

يوجد ملوك مستنيرون متحضرون مثل فراعنة مصر القديمة. وقد يكون الملوك من أصحاب الكرامة، ويشاركون مع الأنبياء من أصحاب الكرامة أيضاً فى شخصية الملك النبى أو النبى الملك. فالمملكة لا تدوم إلا بالنبوة عن طريق الرئاسة، فكل شئ له رئيس ومرؤوس حتى فى الطبيعة، المعادن، النبات والحيوان والإنسان. ورفع النبوة عن المملكة يؤدى إلى الفساد (١).

ومما يرشد أن الزمان هو على حد الناطق وأنه مضاف إليه، اتفاق الناس على هذا القول، هذا زمان صالح، وهذا زمان فاسد (٢). ذلك فرق بين فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة. فلسفة السياسة تحقيق لفلسفة التاريخ. وفلسفة التاريخ هى الطاقة الكامنة فى فلسفة السياسة.

ولا تنتقل النبوة من نسل إلى نسل وهو ما يخالف صريح القرآن ﴿ومن ذريتى، قال لا ينال عهدى الظالمين﴾. فكيف يحكم الله بان الذرية التى تجرى النبوة فيها ذرية واحدة، ولا ينتقل عنها هذا الشرف إلى غيرها من النسول كأنهم خلقوا لها ولا يمكن لأحد غيرهم قبولها. والحجة فى ذلك امتناع الأنواع الطبيعية أن ينتقل بعضها إلى بعض مع أنه طبقاً للعلم الحديث يمكن التهجين وتخليق أنواع جديدة من نوعين قديمين. وإذا كانت النبوة ليست من الأمور الطبيعية الفلكية بل هو أمر روحانى يتصل بقابلها من معالم العقل والنفس وهما من الثوابت التى لا تغير فيها ولا انتقال مع أن النبوة تثبت قبل ذلك من جهة الأجناس والأنواع الطبيعية كأمر طبيعى ليس فقط فى الإنسان بل أيضاً فى الحيوان والنبات ولدى كل كائن حى فإن ذلك لا يستدعى بقاءها فى نسل واحد حتى لا يتحول الأمر إلى عنصرية. وإن تحول النبوة من نسل إلى نسل لا يعنى إحداث ضرب من الفساد والشقاق(٣). فما خلقته النبوة من محبة وتعاطف وألفة فى نسل تستطيع أن تخلفه فى نسل آخر. وقد تحولت النبوة بالفعل من العبرانيين إلى العرب بالرغم من انتمائهما معاً إلى

---

(١) السابق ص ١٠٤/ ١٧٢-١٧٥.

(٢) السابق ص ١٠٥.

(٣) السابق ص ١٥٦ – ١٥٩.

الساميين، وخروج محمد من جده إسماعيل بن إبراهيم. ليست النبوة وقفاً على أحد. فالبشر وسيلة للإيصال، مجرد واسطة بين الله والعالم فى ظروف تاريخية معينة طبقاً لمراحل التاريخ وليس لاختيار وتفضيل لشعب بعينه دون آخر كما هو فى اليهودية بكل فرقها القديمة والحديثة باستثناء العقلانيين منهم [1]. وما يقره القرآن أيضاً هو أنه لم تخل أمة من الأمم من نذير ﴿وما من أمة إلا خلا فيها نذير﴾. وكيف يكون الأنبياء جميعاً من نسل واحد وقد تباعدت المسافات والثقافات بينهم، وليسوا فقط أنبياء بنى إسرائيل؟ وهل من قرابة بين كونفوشيوس وبوذا وزرادشت ومانى وآدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد؟ وهل النبوة وراثة أم هبة؟ وماذا لو خرج العقب ليس أهلاً للنبوة مثل ابن نوح؟

لا توجد خصائص ثابتة للطبيعة تقاس النبوة عليها وثباتها فى نسل واحد مثل فيلة الهند أو أحصنة العرب أو نمور أفريقيا. وخصائص الشعوب العامة مثل ضيافة بنى مدلج، وزجر الطير فى بنى أسد، والخفة واللعب فى أهل الهند، والصناعات العجيبة عند أهل الصين، والفلسفة عند اليونان لا تعنى أنها هبات طبيعية بل بها قدر كبير من الاكتساب طبقاً لحاجات البيئة. فقد كانت الفلسفة فى الهند والصين وفارس. أما التوجع على مغادرة النبوة النسل فإنه يعادل الفرح بقدوم النبوة عند شعب آخر. فالفقد والوجد منطق واحد. وقد يكون الدافع على الرغبة فى إبقاء النبوة فى نسل واحد هو إبقاء الإمامة فى نسل واحد. فلا يعقل أن تبقى النبوة فى نسل واحد ولا تبقى الإمامة فى نفس النسل، فالإمامة استمرار للنبوة وقراءة لها عبر التاريخ. ليس السبب فى فساد الأمم انتقال الإمامة والخلافة خارج بيت النبوة بل عوامل متعددة أخرى. فهذا معارض لروح الشريعة "اسمعوا وأطيعوا ولو أمر عليكم عبد حبشى". ولن يؤدى بقاء النبوة فى نسل واحد إلى طاعة زائدة. وآدم نبى له نسل خرج منه. ومحمد نبى وليس له نسل خرج منه.

٢- **الاكوار والأدوار**. ثم تحولت فلسفة التاريخ من تجاور الأنبياء كالعرض

---

(١) مثل اسبينوزا الذى لا يجعل النبوة وقفاً على اليهود. اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة ص ١٧١-١٩٠.

المتتابع دون رؤية أو غاية أو منطق للتواصل والانقطاع أو جدل للتاريخ إلى فلسفة فى التاريخ تقوم على الصراع بين الأضداد وجدل المراحل وتراكم التجربة التاريخية وتجلى المسار التاريخى من التسلط إلى التحرر، ومن القهر إلى الحرية، ومن الظلم إلى العدل، ومن الباطل إلى الحق. خرجت هذه الفلسفة من البيئة الشيعية التى حملت لواء المعارضة واستمرت فى الثورة السياسية ضد الأمويين أولاً والعباسيين ثانياً دفاعاً عن الثورة المستمرة[1].

ويمثل أبو يعقوب السجستانى هذه الروح الجديدة فى فلسفة التاريخ. وقد استشهد بالفعل فى ثورة ٣٣١ هـ قبل أن يتوفى الفارابى فى بلاط سيف الدولة بثمان سنوات .

والدور هى المرحلة التاريخية التى تفصل بين النبيين. لذلك لكل نبى دور أي مرحلة تاريخية. وهو نوعان: صغير أى المرحلة بين كل ناطق وناطق. وكبير أى المرحلة التاريخية كلها منذ ظهور أول نبى حتى آخر نبى. فقد عاشت الإنسانية دوراً قبل ظهور أول الأنبياء. وتعيش الآن دوراً بعد ظهور آخر الأنبياء حتى آخر الزمان. النبوة كلها دور كبير[2].

وقد استعمل إخوان الصفا من قبل هذين المصطلحين. لم يذكرهم السجستانى وهم من نفس البيئة الثقافية الشيعية التى خرج منها. ربما لم تكن رسائلهم معروفة فى ذلك الوقت فقد كانت جماعة سرية يصعب الحصول على كتاباتها.

أ- **جدل التاريخ.** ودرجات التفضيل بين الأنبياء هى مراحل التاريخ كما مثلها الأنبياء ذوو العزم: آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد، والقائم. يمثل آدم درجة الاصطفاء، ونوح النداء، وإبراهيم الخلة، وموسى الكلام، وعيسى الكلمة أو الروح، ومحمد الرؤية، والقائم المجازاة والمحاسبة. وهى سمات شخصية أكثر منها مراحل

---

(١) السابق ص ١٨١-١٩٣.

(٢) السابق ص ١٨١-١٨٢.

تاريخية. وقد يختلف فيها البعض. فمحمد ليس الرؤية بل الدولة. وهل وظيفة القائم المجازاة والمحاسبة؟ [1].

وهى مراحله سبعة، عدد فردى. الأنبياء الستة أولو العزم معروفون. أما القائم فهو الجديد. هو الذى يمثل خلافة النبوة فى الإمامة، يظهر المستور، ويبين المجمل، ويحكم المتشابه. وهى وظيفة أكثر منها شخص. قد يتراءى عليه أشخاص عدة وتظل وظيفة القائم [2].

وكل نبى سابق يتضمن النبى اللاحق فى حالة كمون قبل أن يتحول من القوة إلى الفعل، ومن الكمون إلى الظهور.

ولكل دور سبعة أئمة مستقرون. والإمام المستقر هو الإمام الذى ساعد على تحويل النبوة إلى حركة فى التاريخ وإلى ملك. وذلك مثل شيت أو هابيل لآدم، وسام لنوح، وإسماعيل لإبراهيم، وهارون لموسى، وشمعون الصفا لعيسى وربما على لمحمد.

وهناك تشابه بين الأدوار، غيبة عيسى مثل غيبة الإمام، والقائم بعد محمد مثل الحواريين بعد المسيح، والصامت والناطق مثل المسيح والكنيسة. ولكل دور رئيس، آدم وتوبته، نوح وسفينته، إبراهيم وآثاره ودرجته، موسى وآياته ومنقبته، عيسى وغيبته، محمد وأنصاره وهجرته، والقائم ورسومه وصورته. والدور لا يكون إلا من اثنين،

---

(١) السابق ص ١٦٤-١٦٨.

تفضيل الأنبياء		مراحل النشأة والتكوين
آدم	الاصطفاء	الطين
نوح	النداء	النطفة
إبراهيم	الخلة	العلقة
موسى	الكلام	المضغة
عيسى	الكلمة	العظام
محمد	الرؤية	اللحم
القائم	المجازاة والمحاسبة	الخلق الآخر

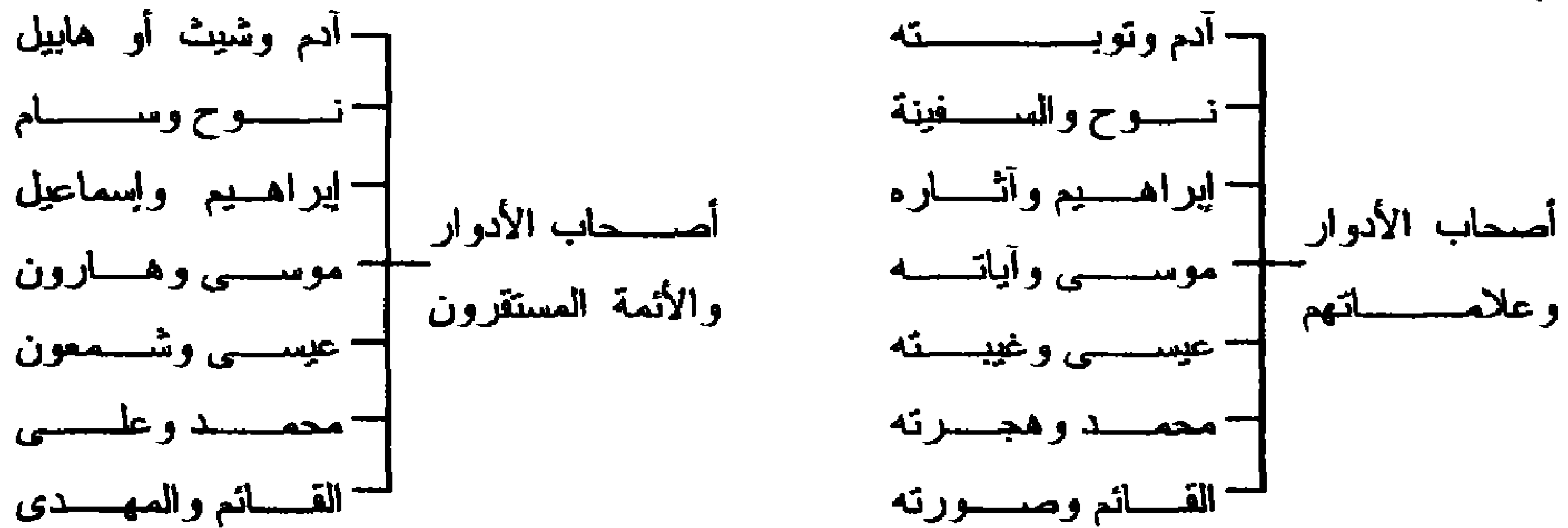
(٢) ويمكن مقارنة فلسفة التاريخ عند السجستانى مع فلسفة التاريخ عند أوغسطين.

صامت وناطق، باطن وظاهر، سرى وعلني، داخلي وخارجي [١]. ويتنافس العدد سبعة مع العدد اثنى عشر. فالملائكة والبروج والرؤساء واللواحق اثنا عشر. والكواكب والأنبياء سبعة.

وإذا كان الناطق ينسخ شريعة من قبله بإظهار شريعة جديدة كذلك ينسخ الصامت تأويل من قبله وإعطاء تأويل جديد. فلابد للناطق من صامت قريباً منه وأساساً له. يحتاج إلى مشورته فى أمور الدين والدنيا وما يجب من الحكمة الإلهية والعناية الربانية. لذلك قد يكون الصامت أعلم من الناطق حتى يمكنه إعطاء مشورته. وقد اتفق جميع العلماء على أن الله أنزل الشرائع مجملة فى حاجة إلى تبيين ومقسمة فى حاجة إلى تقسيم. وقام الرسول بذلك ظاهرياً، ووضع كل شئ فيها فى موضعه ثم عهد بذلك باطنياً إلى صامت يعرض له من التأليف ما يكون له القوة والفاعلية. علاقة الناطق بالصامت علاقة الخلق بالإبداع. الخلق للظاهر والإبداع للباطن، الخلق للعموم والإبداع للكمون [٢].

---

(١) السابق ص ١٩١-١٩٢.



(٢) السابق ص ١٨٢-١٩٣.

الناطق	الصامت الاساسى	العلامة	السمة	المرحلة
آدم	قابيل	التوبة	التوبة، الهبوط إلى الأرض قبول التوبة وإقامة الوحى	من الكشف إلى الستر
نوح	سام	السفينة	الهبوط من السفينة إلى الأرض	الأمن من الغرق
إبراهيم	إسماعيل	الهجرة		
موسى	هارون ، يوشع	الهجرة		
عيسى	شمعون		الرفع إلى السماء	
محمد	علي	الهجرة	الغيبة ثم الحضور	من الستر إلى الكشف

الصامت والوحى والأساس مفاهيم متداخلة وأحياناً متمايزة. فهارون هو الصامت بالنسبة لموسى، ويوشع هو الوحى بالنسبة لهارون. فى حين تتحد المفاهيم الثلاثة فى باقى الصامتين، سام وإسماعيل وشمعون وعلى. ولآدم شيث وقابيل فأيهما الصامت والأساس والوحى؟ وإذا كان إسماعيل هو صامت إبراهيم فماذا عن اسحق؟ ومن هو صامت القائم وأساسه ووصيه أم أنه ليس بحاجة لأن يقوم بهذه الوظائف؟ كما تذكر علاقة الهجرة عند كثير من الأنبياء هجرة إبراهيم من مسقط رأسه إلى أرض تهامة وشهابها، هجرة موسى من الشام إلى بيت المقدس ومجاورته التيه، هجرة محمد من مكة إلى المدينة. وهناك تشابه بين البداية والنهاية، بين آدم والقائم، آدم من الكشف إلى الستر والقائم من الستر إلى الكشف. وبعد كل صامت يأتى ستة أئمة قبل أن يظهر ناطق آخر، اثنان وأربعون إماماً قبل أم يظهر القائم صاحب الدور السابع، صاحب الكشف والظهور. والصلة بين الناطق والأئمة مثل الصلة بين المقام والأحوال عند الصوفية. وقد نصب القائم بعد الغيبة خلفاء له بمثابة الأساس. وتقوم الوصية نصاً مثل وصية محمد على على بغديرقم. وقد يحسب عمر الناطق مثل تحديد عمر موسى بمائة عام وسبع سنين.

وهناك تقابل بين أسماء النطقاء السبعة والأوصياء السبعة والأئمة السبعة والدرجات السبع والمراتب السبع، مما يدل على رغبة فى إيجاد التناسق وتجاوز التنافر، والفهم فى عالم اللافهم، والوعى فى عالم اللاوعى [1].

---

(١) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٧٢/ ١٧٧.

	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧
النطقاء	آدم	نوح	إبراهيم	موسى	عيسى	محمد	القائم
الأوصياء	شيث	سام	إسماعيل	يوشع	شمعون	على	المهدى
الأئمة	على	حسن	على	محمد	جعفر	إسماعيل	محمد
الدرجات	معدن	نبات	حيوان	إنسان	حسن	ملك	انتهاء
المراتب	مستجيب	مأذون	داعى	حجة	متم	وصى	ناطق

والتقابل بين الناطق والصامت هو نفس التقابل بين التأويل والتنزيل، بين المتشابه والمحكم على مستوى المعرفة. وهو نفس التقابل بين الهيولى والصورة والنفس والبدن على مستوى الوجود، وبين الإثبات والنفى على مستوى اللغة والمنطق والشهادة. وقد يكون هذا التقابل فى التاريخ أيضاً بين الزعيم والصامت والزعيم المتكلم (١). وهو التقابل فى الكون بين الكواكب والأفلاك، بين الحر والبرد، بين النهار والليل، بين الذكر والأنثى، بين المركز والمحيط. وهو نفس التقابل فى الشريعة بين الجهر والخفى، بين عمل الجوارح وعمل القلوب.

فلكل ناطق صامت يحتاج إلى مشورته فى أمور الدنيا وما يحب فيها من الحكمة الإلهية والعناية الربانية. فقد اطلع الصامت مثل الناطق على جميع الأسرار النبوية ليمكنه مؤازرته ومعاضدته. فقد أنزل الله الشرائع مجملة غير مفسرة. فبينها وفسرها الرسول ظاهرياً. وعهد ببيانها وتفسيرها الباطنى إلى وزير صامت يعرض عليه من التأليف ما يكون له القوة والفاعلية. ولا يكتمل الدور إلا باثنين ناطق وصامت. وقد استقر الخلق كله على هذين الأصلين الناطق أولاً والصامت ثانياً (٢).

والحقيقة أنه قد يختلف الأمر فى الاجتماع والسياسة. فقد يكون الذكر صامتاً والأنثى ناطقاً. وقد يكون المركز ناطقاً والمحيط صامتاً. قد تتبادل الأدوار بين الظاهر والباطن. قد يكون الباطن ظاهراً والظاهر باطناً.

والمدة بين ناطق وناطق ألف وخمسمائة عام تقسم على سبعة أئمة أو متمين، لكل منهم مائة عام ويكون مجموعها سبعمائة عام وهو أقل من نصف الفترة. ولا يمكن أن يزيد الأئمة عن سبعة. عندئذ تنتهى الفترة. فإمكانيات الواقع أقل بكثير من إمكانيات الحساب. والفترة من الفتور أى الإعياء والملل ونهاية الدافع الحيوى فى النفوس الجزئية

---

(١) فى تاريخ الثورات العربية، ناصر ونجيب فى الثورة المصرية فى يوليو ١٩٥٢، وعارف وقاسم فى الثورة العراقية فى يوليو ١٩٥٨.

(٢) قيس بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٢٢.

من العالم الجسدانى فتعجز عن قبول التأييد. ثم ينتهى هذا الإعياء بظهور نفس ذكية أخرى يستمر فيها التأييد بعد أن انتشرت المعاصى والمفاسد وقطع الله عن الأرض الأمطار فقل الزرع وخف الرزق وسلط الآفات على المواشى والحيوانات فيعود الضرر على كافة الناس خاصة العصاه منهم بعد إعراضهم وميلهم إلى الأضداد. فينقطع مدد الإمامة، ويزول التأييد، ويستلم الأمر اللواحق والأجنحة فتقع الفترة فى أدوار النطقاء، فى نوح أربع فترات، وفى إبراهيم ثلاثة، وفى موسى اثنتين، وفى عيسى واحدة، ولم تقع فى محمد فترة لأنه قائم بالنبوة. هذا التناقض التدريجى فى الفترات يدل على الاكتمال التدريجى للوعى الانسانى واستقلاله عقلاً وإرادة ودور آدم ودور القائم خارج الفترات لأن الدورة لم تكن قد نشأت بعد، وبعد القائم ينتهى الزمان ويبدأ التصحيح. ولا فرق بين أن يحدث الإعياء فى الوعى الفردى أو الوعى الاجتماعى، فى الأفراد أو المجتمعات، فى النخبة أو فى الدولة. وواضح تدخل الإرادة الإلهية فى التاريخ قبل أن يستقل كلية ويصبح ميداناً للفعل الانسانى (١).

وكل دور له سمة: آدم والهبوط من الجنة، نوح والهبوط من السفينة، إبراهيم والهجرة، عيسى والرفع، محمد والهجرة، القائم والغيبة ثم الظهور.

ولكل دور أساس. آدم وإقامة الوحى، ونوح وإقامته من نجا من الغرق، وإبراهيم وإقامته اسماعيل، وموسى وإقامته يوشع وصياً، وعيسى وإقامته شمعون وصياً، ومحمد وإقامته علياً وصياً، والقائم وإقامته الخلفاء. الخمسة النطقاء كل قائم له وصى بعكس آدم ونوح اللذين يشاركان فى الهبوط من الجنة ومن السفينة.

ولما كان أمر النطقاء يجرى على الانتقال من دور الكشف إلى دور الستر أو من دور الستر إلى دور الكشف كانتقال آدم من دور الكشف إلى دور الستر وكانتقال القائم من دور الستر إلى دور الكشف. البداية ستر والنهاية كشف، ومن حد الإمامة إلى حد

---

(١) السابق ص ١٩٢-١٩٣.

الناطقية. كما ينتقل النطقاء الخمسة من حد الإمامة إلى حد الناطقية. وينتقل كل ناطق من ذلك الحد إلى الحد الأعلى فيجب إقامة الأساس عليه (١).

ولكل ناطق ضد طبقاً لقوانين الجدل والصراع، إبليس رمزاً للغواية ضد آدم، وابن نوح رمزاً للكفر ضد نوح، ونمرود رمزاً للعناد ضد إبراهيم، وفرعون رمزاً للطغيان ضد موسى، ويهوذا رمزاً للخيانة ضد عيسى. وأبو جهل وأبو لهب رمزان للإنكار والكفر ضد محمد، والسلطان الجائر أياً كان وفى أى زمان رمزاً للطغيان ضد القائم. وقد أظهر فرعون الأضداد حتى أصبح رمزاً فى الأدب الشعبى.

ولما كانت الإمامة متولدة عن النبوة، وكما يتفاضل الأنبياء يتفاضل أيضاً الأئمة حتى الإمام السابع الذى يصير ناطقاً ابتداء من أول الأنحاء (٢).

والإمام رأس الهرم والقاعدة الأتباع. وكما تتبع القاعدة الرأس يتبع الأتباع الإمام. الإمام بحر تصب فيه كافة الأنهار والعيون والسواقى منه وإليه، مولد كهربائى يشع نوره فى المصابيح. الأئمة بشر فى الظاهر ولكنهم فى الباطن وجه الله لأنه لا يعرف إلا بوجهه. وهو يدل على العالم وبالتالى فهو وجه الله، ويد الله لأنه يبطش به، وجنب الله. الإمام هو الذى يحاسب البشر يوم القيامة، هو الصراط المستقيم والذكر الحكيم.

وعند المؤيد فى الدين الشيرازى خلق الله أمثالاً وممثولات. جسم الإنسان مثل ونفسه ممثول، والدنيا مثل والآخرة ممثول، والأعلام التى خلقها الله وجعلها قوام الحياة، والشمس والقمر والنجوم مثل، وقواها الباطنة التى تؤثر فى المصنوعات ممثول.

وقد تكون الأنواع النبوية ستة هى: النطقاء أصحاب الشرائع، واللواحق أصحاب بث الدعوة، والأيادى، والأجنحة والمأذونون، والمستجيبون، وأصحاب التقليد. وهى موافقة للأنواع الطبيعية (٣).

---

(١) السابق ص ١٨٦-١٨٧.

(٢) السابق ص ١١٦، الينابيع ص ١١-١٣.

(٣) السابق ص ٩١- ٩٣.

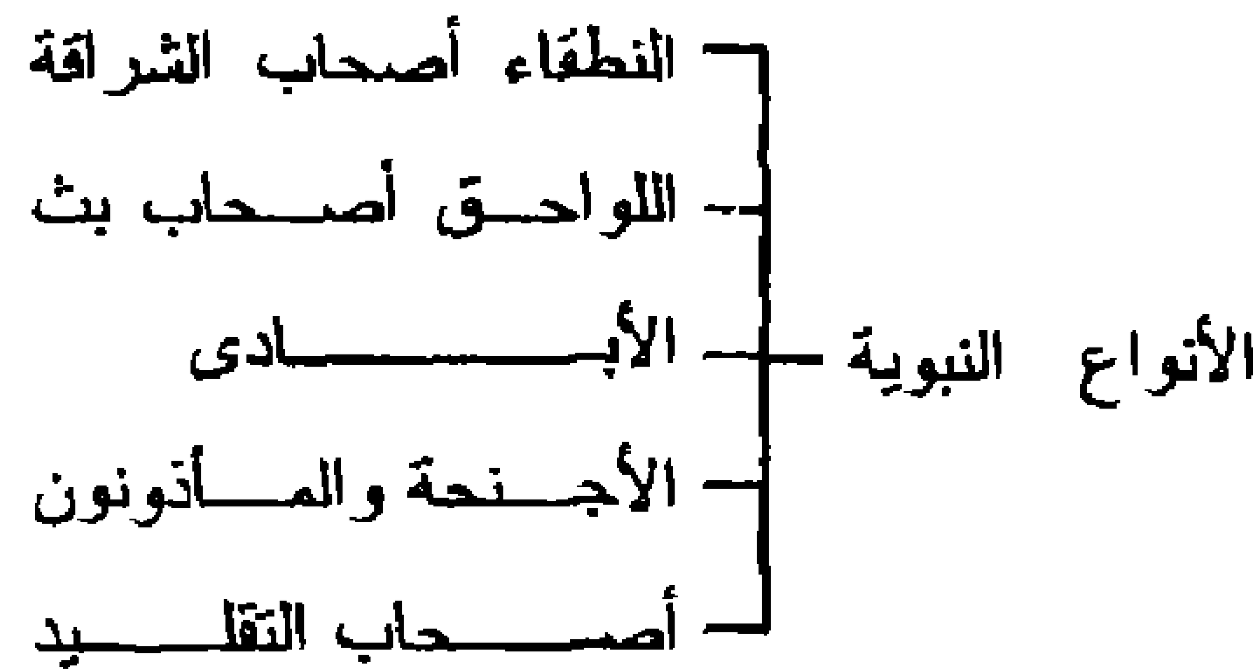
وأحيانا يتم الاقتصار على أربعة: اللاحق وقدراته، والمتم وحفظ الأمانة، والأساس ونشر التأويل، والناطق ووضع السياسة الجديدة. الثوار هنا أربعة فقط. وقد يكونوا ثلاثة فقط الرسل والأساس والنطقاء [1].

ويعيش الأنبياء فى الزمان. فإذا كان الزمان ذا أبعاد ثلاثة الماضى والحاضر (المقيم) والمستقبل (المنتظر) فإن الأنبياء ثلاثة موسى للماضى، وعيسى للحاضر، ومحمد للمستقبل. موسى هو الذى جسد تاريخ أنبياء بنى إسرائيل، وعيسى هو الحاضر الأبدى، ومحمد هو مستقبل الزمان إلى ما لا نهاية أى التاريخ القادم [2].

وإذا كانت الفصول تنقسم إلى ثلاثة أقسام عام وخاص وخاص الخاص، فالعام يفصل بين الحالين كالقيام والقعود. وهو فصل سريع الزوال. والخاص يفصل بين الهيئتين وهو فعل بطئ الزوال. وخاص الخاص يفصل بين النوعين فصلاً ذاتياً مثل الحدود الثلاثة: الناطق والأساس والمتمم [3].

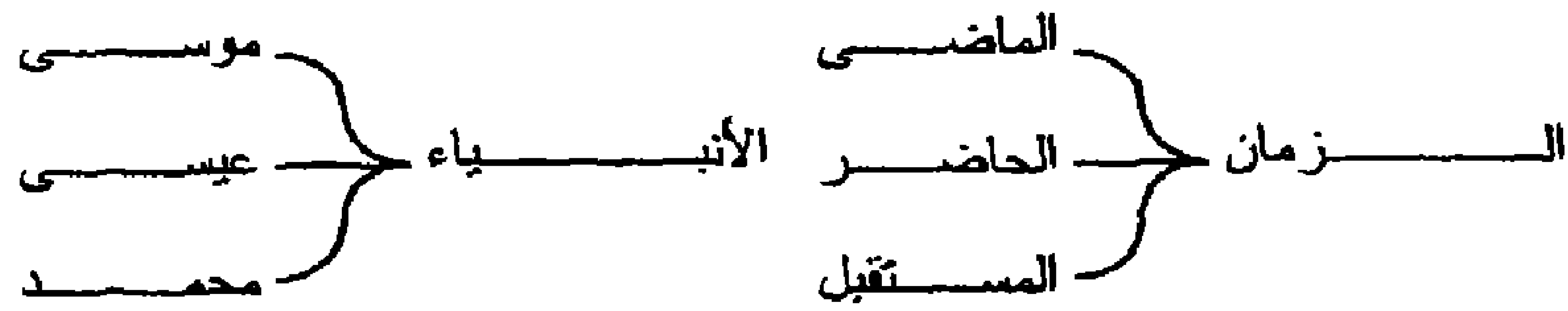
---

*

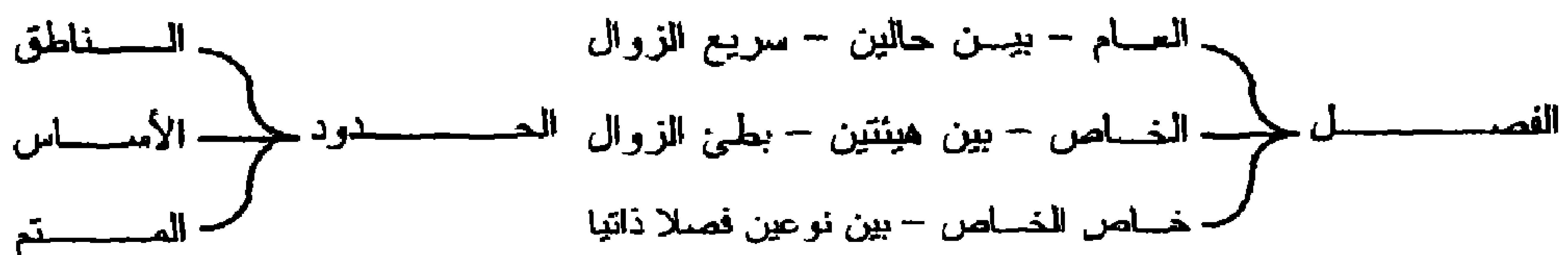


(١) السابق ص ٦٠.

(٢) السابق ص ١٠٣.



(٣) السابق ص ٩٣.



ويظهر النطقاء بعد انتشار الفساد فى الأرض. إذ ينتشر الفساد فى الأرض وتعم البلايا قبل ظهور الرسل والنطقاء مما يستلزم النطقاء التفكير فيه. ولولا الفساد لما ظهر الرسل لأن الرسول مجمع البركات، فالشر مقدمة للخير، والسلب على الإيجاب فى جدل التاريخ. وتجديد الشريعة لا يلزم إلا بعد الدروس المتقدمة والخبرات المتراكمة. ولما كان المخصوص بالرسالة فى أول أمره ضعيفاً فى حين يشتد الفساد من الوباء والقحط والقتل والجور مما يستدعى مقامة الناس يظهر النطقاء لقيادة الدعوة. وكلما اشتدت الأزمة اقترب الخلاص. فإذا ما خبأ نور الشريعة فى قلوب الأمة وأصبح تطبيقها لا يتم إلا بجهد ومقامة، بل والاستخفاف بكل شريعة أخرى يظهر النطقاء إلى أن تنتهى أدوارهم إلى أدوار الكشف، ويلزمون أنفسهم بما اكتسبوا فى أدوار الستر من الخير بموالاة الأولياء، ومن الشر لمتابعة الأعداء.

ويستعمل النطقاء أساليب التخويف بالآيات كما يفعل الصوفية. وثمرة التخويف الزهد. وثمرة الترغيب فى الآخرة التفكر فى الخلقة. وثمرة التوقف فى الخلقة الوقوف على الحقائق وثمرة الوقوف على الحقائق ثبوت النبوة (1).

وفى الزمان تحدث الثورة وينشأ التاريخ. وإذا كان الزمان طبقاً للحظاته التسع هو: الآن والساعة واليوم والشهر والسنة والقرن والدور والتحويل والدهر فإن الثوار أيضاً تسعة، المؤمن، والجناح، واللاحق، والمتم، والأساس، والناطق، والقائم، والجامع، والنفس الكلية. وكل ثائر يظهر فى لحظة من لحظات الزمان: المؤمن فى الآن، والجناح فى الساعة، واللاحق فى اليوم، والمتم فى الشهر، والأساس فى السنة، والناطق فى القرن، والقائم فى الدور، والجامع فى التحويل، والنفس الكلية فى الدهر. فالثورة فى روح العالم وفى زمان التاريخ كله. الثورة هى الأبدية (2).

---

(1) السابق ص ١٥٣-١٥٦.

(2) السابق ص ١٠٢.

=

ووجود الأنبياء ليس فى كل وقت بل فى كل ألف سنة، أقل أو أكثر، يظهر نبى كما هو الحال فى الألفية (١).

وتنهار الأمم لأن الكون له علتان: علة طبيعية وعلة دينية. والعلة الدينية أشرف من العلة الطبيعية. ويكون الكون والفساد طبقاً للعلة الدينية. فلزوم الدين على كل عاقل مخير. ومن تخلى عنه أسرع إليه الفساد ووجب قتله قبل نزول الفساد الطبيعى. وهو تشريع لقتل المخالفين فى الرأى والمتهمين بالكفر والإلحاد وضياع الدين (٢). ويروج بعض المخترعين الكاذبين ما يروج للرسل من السوق بأهوائهم شرائع جعلوها فى أعناق الناس من غير أن كانت لهم أرواح (٣). ويشرع السجستانى لقتل الجاحدين للرسل وللمخترعين الكذابين الذين يروجون ما يروج للرسل من السوق والدعوة (٤).

وبالرسل صلاح العالمين. فبعد إهمال المعارف، وإبطال المنافع، وأهواء الأحكام، ونقصان الخلقة، وظهور الضعف، واستيلاء الفساد يظهر الأنبياء فتظهر القوة معه، وتمام الخلقة، وكمال الحكمة، وبيان المنافع، ووجوب المعارف، ولزوم الافاقة العقلية. ويظهر العلم الروحانى بعد خفائه.وبعده عن الإدراك بالمشاعر الحسية غير ممكن للبشر، ثم تتغلب



(١) السابق ص ٣٩.

(٢) السابق ص ١١.

(٣) السابق ص ٨٥.

(٤) السابق ص ٨.

الآية من جديد وينهار التاريخ، ويتسع الإنكار والرغبة عنه، وتصغر النفس، وتزول الافاضة، ويظهر الشح، وينقص الإبداع. فيظهر الأنبياء من جديد حتى تدوم الافاضة وترفع النفس وتشتد الرغبة فى العالم الروحانى ويتم الإقرار به. فبالرسل يتم صلاح العالمين (١).

فإن قيل أن المعارف موجودة قبل الرسل عند الحكماء اعتماداً على لطافة أذهانهم ومقاصد حكمتهم يقال إن الحكماء يتعلمون عن طريق التلميذ والأستاذ إلى ما لا نهاية فى حين أن الرسول لا معلم له إلا الله. كما أن الافاضة العقلية تظل نسبية محدودة معرضة للخطأ فى حين أن النبوة كاملة صادقة. كما اجتهد الرسل فى حفظ الصحة وحفظ الأمراض. فكل نبى حكيم وليس كل حكيم نبياً. فقد عرف الرسل بلطافة أنفسهم وشرفها حركات الأنفس فى كل دور وكيف تتحدد بالأشخاص. وانشقوا بالصور الفنية بالقصور والجنان والخيام والأكواب، ووضعوا الموسيقى على الفطر الإنسانية والتآليف الروحانية. وكل ما لدى الحكماء لدى الرسل. فهم منجمون ومهندسون وموسيقيون وأطباء وكذلك الرسل. وأضاف الرسل سياسة العامة وبناء المدن ووضع المحاسن وكيفية اللباس ليس عن طريق الحكمة بل عن طريق الصلوات فى أوقاتها وما فيها من ذكر الله والثناء عليه وتسبيحه وتقديسه، وتوزيع الزكاة على الفقراء. ومن ثم تفوق سياسة الرسل سياسة الحكماء بما لديهم من قدرة على وضع ناموس شرعى وتدبير دينى.

ب- **الأدوار السبعة**. لم تكن هناك أدوار قبل آدم لأن الأدوار مرتبطة بنشأة الإنسان وبقصد استقلال وعيه عن الطبيعة، كمال العقل واستقلال الإرادة. ليست الأدوار للجن ولا الملائكة ولا الشياطين لأنهم غير مكلفين. هم خارج الزمان وبالتالى ليس فيهم إمكانية التطور والتحول، وتحقيق مشروع الكمال العقلى والإرادى. هناك شياطين الإنس مجازاً الذين عكفوا على الظواهر فتباعدت أسفارهم، وشياطين الجن الذين اقتصروا على العلوم العقلية وبعدوا عن إصابة الحق وإدراك الخفيات فعزوا عن السمع. فالشيطان من الشطن وهو البعد.

---

(١) السابق ص ١٦٩-١٧٢.

وتوبته انقضاء دور النطقاء وظهور القائم. والكلمات التى أتمها خمسة أحرف ك ل م ا ت. وتشير إلى نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد [(١)]. الكاف أى نوح المقدر لكون الشريعة وكون السفينة. واللام لإبراهيم الذى لمعت النبوة والإمامة فى عقبه. والميم لموسى الذى به تربعت الرسالة. وهى بحساب الجمل أربعون. والألف لعيسى الذى لم ينسب إلى أحد من البشر. الأدوار الستة هم النطقاء الستة، والسابع هو المتمم، مثل الجهات الست، والأيام الست فى خلق العالم والقوى الست: الحركة، والسكون، والهيولى، والصورة، والمكان، والزمان [(٢)]. أجزاء الستة واحد وعشرون. وكل ناطق هو الداعى إلى الأصلين، ومنه انبعاث الأئمة السبعة واللواحق الاثنى عشر ومجموعهم أيضاً واحد وعشرون حداً. ولا توجد فى الستة من الأقسام إلا الثلاثة وهو السدس والنصف والثلث. فالنصف يدل على أن كل ناطق مجمع نفسه وأساسه والمتم. فالنصف على حدة إذ هو نصف ما ظهر من الإبداع. والثلث على حد أساسه. والسدس على حد المتم إذ هو أحد الأنحاء الستة. وهى صورة الدائرة، الثلاث. والأربعة بعدد الزوج المركب وهو الستة. والأعداد صور الوجود كما هو الحال عند إخوان الصفا.

أول الأدوار دور آدم. وهو أول مرتبة النطقاء، وأول مرتبة دور الستر. لم يكن له شريعة يأتى بها. أما القائم فهو صاحب دور الكشف الذى يكشف ما استقر من أدوار النطقاء كما بدأ الله الخلقة بآدم [(٣)]. والستر فى البداية والكشف فى النهاية. البذرة فى باطن

---

(١) السابق ص ١٨٢-١٨٥.
- ك = نوح
- ل = ابراهيم
- م = موسى
- أ = عيسى
- ت = محمد

(٢) الينابيع ص ١٥٤-١٥٥.

اليوم	١	٢	٣	٤	٥	٦
الحركة	علو	سفل	يمين	شمال	أمام	خلف
القوى	الحركة	السكون	الهيولى	الصورة	الزمان	المكان
الجسد	اليدان	الرجلان	الظهر	البطن	العنق	الرأس

(٣) السابق ص ١٨١-١٨٢، القاضى النعمان: المذهبة ص ٣٤.

الأرض فى البداية والثمرة فوق فروع الأشجار فى النهاية. ويتدخل الخيال الشعبى وذوق الألوان فى قصة آدم. فقد نزل آدم من الجنة مسخوطاً أسود اللون. ولما تاب الله عليه بيض ثلثه أول يوم والثلث الثانى ثانى يوم، والثلث الأخير ثالث يوم مما يوحى بأفضلية الأبيض على الأسود مع أن "الأسود جميل" كما يقال بأذواق العصر.

وتظهر التوراة كمصدر للمعلومات عن نوح. وهو أول من غرس الكرم لصنع الخمر. وهو أول من بنى الشرائع. ويدخل عيسى مع نوح لعدم وجود مادة كافية لنوح أو ربما لأن نوح أول من وضع الشرائع وعيسى آخر من أكملها. نوح الظاهر وعيسى الباطن. وهناك صلة بين الخمر والشريعة. فالشريعة مخامرة للعقول ومدهشة الأذهان (١).

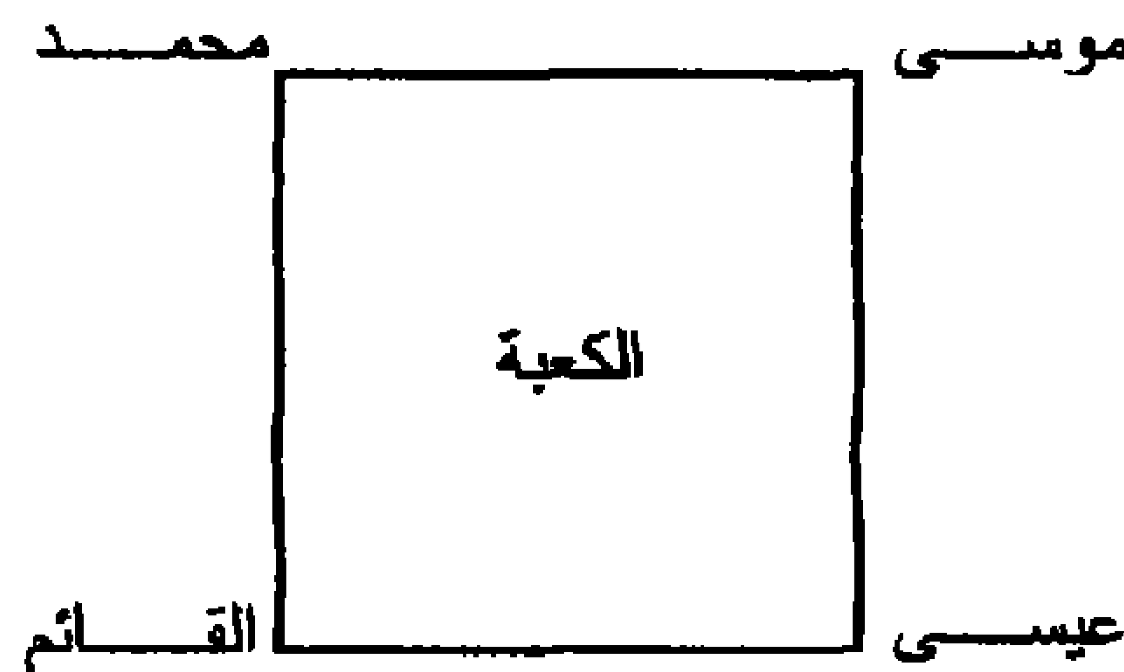
وإبراهيم هو الذى وضع مراتب الحدود بعده. وقلد إسحق الإمامة. ووظيفة الإمام حفظ الظاهر وإقامة اللواحق. وقلد إسماعيل الأساسية وكشف له الحقائق. والركنان اللذان من صلب إسحق هما موسى وعيسى اللذان شرعا الشريعة المقلدة المؤسسة على الظاهر المحض. والركنان من ولد إسماعيل هما محمد والقائم اللذان بسطا الحقائق. محمد من جهة الشرائع والوضع إذ تنطق شريعته بالبيان من غير كشف. من إبراهيم خرج العجم عن طريق إسحق، ومنه أيضاً خرج العرب عن طريق إسماعيل. يعكف العجم العاجمة على ظواهر النطقاء، بينما العرب العاربة هم الطالبون للحقائق والأسس. والسؤال هو كيف يكون الأب عبرانياً والابن عجمياً؟ وهل اليهود عجم أم أن العجم هم الفرس؟ (٢). وإبراهيم هو الذى رفع القواعد وبنى الكعبة على أربعة أركان: موسى وعيسى ومحمد والقائم (٣).

---

(١) السابق ص ١٨٥.

(٢) السابق ص ١٨٥-١٨٧.

(٣)



أول ناطق من بيت إسحق هو موسى بن اسحق بن إبراهيم. وموسى إمام الشريعة مثل نوح وإبراهيم ومحمد. نسخت شريعته شريعة إبراهيم كما نسخت شريعة إبراهيم شريعة نوح. عمّر مائة وسبعين عاماً. قبره بجبل الطور لا ببيت المقدس الذى لم يكن له دلالة قبل داود. وصيه أخوه هارون عاش ثمانين عاماً. وبعده يوشع كفيله على هارون. وبعده شعيب اللاحق والحجة وصاحب الفترة المخاطب لموسى من الشجرة. أعانه أخوه فى نبوته وتأويل شريعته. فأظهر حقائق التأويل، وأبان معانى التنزيل. وأشرق العالم بنور الهداية، وأزال عنهم ظلم الغواية (١).

وعيسى بن اسحق بن إبراهيم. وصيه شمعون، وضده يهوذاً، والإمام فى عصره خزيمة. استتر فقام زكريا مكانة. وكفل مريم حجته. اجتمع بها رسول خزيمة وفاتحها في ظهور المسيح. نسخ شريعة موسى. وعبر عن نفسه بالأمثال، لم يقتل ولم يصلب لأن البعث للأرواح وليس للأجساد ويعود حرف الهاء فى ﴿ما قتلوه وما صلبوه﴾ إلى هوية عيسى (٢).

ودور محمد هو دور القرآن. والحقيقة أنه قد تختلف القراءة والاشتقاق. القرآن من فعل قرأ قرآناً أو القرآن من فعل قرن أى قرانا دون الهمزة. الأولى قراءة ظاهرية. والثانية قراءة باطنية. القرآن مقروء بطبيعة الحال. والقران هو الربط والعقد، بين طرفين، الله والعالم، المثال والواقع، العقيدة والشريعة، النفس والبدن، الكيف والكم، الصورة والمادة، العقل والحس، النظر والذوق، التنزيل والتأويل ... الخ. وهو معنى التوحيد. فالتوحيد قران ضد الثنائيات المعروفة سلفاً فى الديانات الثنوية الشرقية القديمة والديانات التطهرية التى تضحى بطرف لحساب الطرف الآخر، المسيحية لحساب الروح، واليهودية لحساب البدن.

وتتصل الرسالة بقلب النبى من غير تفسيرها فابتهل إلى الله أن يشرح صدره فأكرمه بالفتح، وهو قوة روحانية هى مجمع الشرح أنزله به الروح الأمين على قلبه

---

(١) السابق ص ١٨٧-١٨٨.

(٢) السابق ص ١٨٩-١٩٠.

مجملاً، قوة أكرمه الله بها وتعنى علوم الشرع والتنزيل. وفى صنعته حوضان: ماء أبيض من اللبن وأحلى من العسل دلالة على العلم المحض وإفادة التالى عليه بقوة الفتح الذى يجرى من قبل الأساس من الحلوى التأويلية إلى ميل القلوب إليها. فلما شرح الله صدره عن المستغلقات الوصفية النازلة على قلبه بلا تفسير أوجب عليه إقامة من ينشر ذلك بين أمته حتى لا يبقوا فى التيه والحيرة وضيق الصدر. وهذا هو تأويل آية ﴿محمد والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم. تراهم ركعاً سجداً يبتغون من فضل الله رضواناً سيماهم فى وجوههم من أثر السجود. مثلهم فى التوراة والانجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار. وعد الله الذين آمنوا ..... ﴾[1].

وقد أرسل للبشر كافة. وهذا معنى حديث أنه أرسل إلى الأحمر والأسود، الأحمر أهل الظاهر وهم الأنس، والأسود أهل الباطن وهم الجن. وهم نوعان: فسقة مثل الفلاسفة وظلمة مثل الطغاة. والذنبان المغفوران المتقدم والمتأخر فهو ما جاء به أهل الظاهر وما نسبوه إلى القياس فاختلفوا فيما لا يعرفونه من أصله [2].

والقائم هو الخاتم وليس الرسول. وهو غير مشخص أى قائم تستمر النبوة فيه، فالتوراة استمرار للنبوة. الإمام ظاهر والقائم مستور. الامام فى السلطة والقائم فى المعارضة. وهو دور الخلافة بعد النبوة عند أهل السنة، والكنيسة بعد المسيح فى النصرانية، والعلم بعد النبوة عند الحكماء "العلماء ورثة الأنبياء". القائم هو نهاية الكل من الرسل. يحاسب الأمم السالفة بما ألزموا أنفسهم من استعجال نواميسهم يجمع بين

---

(١) ﴿ أشداء على الكفار ﴾ هو الحسن بن على، ﴿ رحماء بينهم ﴾ هو الحسين بن على، ﴿ ركعاً ﴾ على بن الحسين، ﴿ سجداً ﴾ محمد بن على، ﴿ يبتغون من فضل الله ﴾ الصادق، ﴿ رضواناً ﴾ المبارك، ﴿ سيماهم فى وجوههم من أثر السجود ﴾ القائم، ﴿ مثلهم فى التوراة والإنجيل كزرع ﴾ الأساس، ﴿ أخرج شطأه ﴾ الحسن بن على، ﴿ فآزره ﴾ الحسن بن على، ﴿ فاستغلظ ﴾ على بن الحسن، ﴿ فاستوى ﴾ محمد بن الباحة، ﴿ على سوقه ﴾ الصادق، ﴿ يعجب الزراع ﴾ أى المبارك، ﴿ ليغيظ بهم الكفار ﴾ أى القائم، ﴿ وعد الله الذين آمنوا ﴾ أى الذين صفوا بالولاية.

(٢) القاضى النعمان: المذهبة ص ٦٦.

النواميس المختلفة المتفرقة والمتباينة، ويكشف عن حقائقها وتصير مجموعة وكأنها حقيقة واحدة، والأمم أمم واحدة تطبيقاً لآية ﴿فكيف إذا جئنا بكل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا﴾. وأحياناً يكون كالإله الذى يحاسب الجميع. فالقيامة يوم الفصل أى يوم التأويلات وإشراق الحقائق فى النفوس الزكية من نور ربها ووضع الكتاب، وحضور النبيين والشهداء، والقضاء بينهم بالحق، وهذا كله معنى القائم ووظائفه، بين الله وآخر الأنبياء وآخر الأنحاء وآخر النطقاء. القائم هو الذى يوحد بين مراحل الوحى السابقة مثل محمد وعيسى وموسى بالنسبة للسابقين عليهم. القائم هو نهاية الكل من الرسل. يجمع بين النواميس المختلفة المتفرقة المتباينة بالكشف عن حقائقها فتصير مجموعة كأنها شريعة واحدة وكأن أممها واحدة. والسابع هو نهاية كل شئ، الكواكب والأقاليم وأيام الأسبوع. وفى عهده يتم بعث الصور الروحانية. تنتهى الرسل كلها إلى القائم، ويبدأ القائم حتى يوم القيامة. والقائم من القيامة، يوم الفصل، بعد الخصومة والمنازعة، يفصل بين أهل الأديان، ويظهر الحقائق، ويلزم أهل الأديان بالرجوع إلى الحقائق والإقرار بها. وهى نفس أوصاف محمد ووظائفه عند أهل السنة. وهى عند الشيعة أقوى فى القائم [1].

وبالقائم يثبت التوحيد. وبمعرفته ينفى الجهل العظيم. وهو دليل الدعوة إلى إمام الزمان والحجر الخاتم الدال على الإمام. الخنصر يدل على الداعى، واليد اليمنى على دعوة الباطن، واليسار على الظاهر، والنقش على الحجر علم التأويل، معجزة الإمام. وما ختم به عليه هو أخلاق الإمام الداعى للمفاتحة بعلم التأويل ودعوته. يتختم الرسول فى شماله بعد تختمه فى يمينه إشارة إلى فهم التأويل وباطن الشريعة وإعلامه أنه لا يقدم التنزيل إلا بالتأويل. فبعد أن أقام الظاهر ودعا الناس إليه دعاهم إلى الباطن وهو روح الظاهر، ونصب لهم صاحبه، وأقامه لهم، ودلهم عليه، وأرشدهم إليه. وضم اليدين إلى الصدر فى الصلاة، واليمنى تعلو اليسرى ثم إرسالهما إشارة وإعلام بقيام الشريعة، والعمل بالفريضة والسنة، وضم الحدود إلى نفسه. واسبال اليدين فى الصلوات إشارة إلى أنه صاحب التأويل[2].

---

(١) السابق ص ١٦٦-١٦٩/ ١٩١.

(٢) القاضى النعمان: المذهبة ص ٨٥-٨٦.

العدد سبعة لا يقتصر على الأنبياء وحدهم بل يمثل حقيقة مشتملة أيام الأسبوع، وعدد السموات والأرض، والكواكب. ويسجد الساجد على سبع أعضاء. ويصلى الظهر فى الساعة السابعة. والفجر ركعتان لأجل الأصلين. وصلاة المغرب ثلاث ركعات دليلاً على حروف للروحانيين الثلاثة، السابق والتالي والجد. وبين العيدين سبعون يوماً (١).

٣- **حساب الجمل**. وهو علم قديم معروف فى تاريخ الحضارات القديمة خاصة تاريخ الأديان فى التيارات الغنوصية فى اليهودية والمسيحية. وقد تسرب إلى الحضارة الإسلامية من فيثاغورث والإسرائيليات وربما بعض المصادر البابلية والهندية الشرقية القديمة. كل حرف له رقم ومجموع الحروف فى كلمة تكون عددها. ومجموع الكلمات فى جمل تماثل أعداد حروفها مثل الشهادة والبسملة. وقد أبدع فى ذلك أولاً إخوان الصفا ثم أبو يعقوب السجستانى وباقى فلاسفة الاسماعيليين مثل القاضى النعمان وحاتم بن عمران وقيس بن منصور ومحمد بن سعد بن داود على مدى ستة قرون من الثالث حتى الثامن. وقد استمر التأليف حتى القرن الثامن كما هو واضح فى "الرسالة الكافية" للداعى محمد بن سعد بن داود الملقب بالرفتة (٧٨٩هـ) وإن كان إبداع السجستانى الأول قد خف، وتحول التأليف إلى مجرد تجميع لرؤى سابقة. انتهى الأحكام النظرى والمحاجة العقلية، وكثرت الحجج النقلية والشواهد النصية بديلاً عن الخطاب بالفلسفى. ويتركز الفكر كله على العدد سبعة باعتباره الرمز الأم عند الشيعة الإسماعيلية مع الاستشهاد ببعض العارفين مثل السبع الشداد، والسبعة رجال، والسبعة أقاليم (٢).

ومن حساب الحروف والكلمات خرجت الأسماء والألقاب عند الشيعة: الناطق، والصامت، والإمام، والمأذون، والمستجيب، والداعية، والمهدى، والأساس، واليد، والحجة، وذو الامتصاص، والقائم، والباب، والبلاغ، واللاحق، والجناح، والوصى، والمتم، والخليفة، وصاحب الكشف، وصاحب الدور، وصاحب الكور، والمستودع، للدلالة على مراتب العلم الباطنى ومستويات التأويل. ولا فرق فى ذلك بين اللغة والوجود، بين

(١) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٠٩-١١٠.

(٢) الرسالة الكافية ص ٩٣.

الكلمات والأشياء، بين الحروف والظواهر الطبيعية، بين المعانى وفترات التاريخ.

أ- **الحروف والكلمات**. والمقالة السابقة مفقودة والتى تعطى منهج التأويل أو قاعدة التأويل كما فعل ابن رشد بعد ذلك فى "مناهج الأدلة" فهى مقالة فى الحروف والكلمات والآيات والسور فى أوائلها وأواخرها والكلمات المعجمة. ثم تأتى الأسرار المكتومة فى الشهادة والأسرار والزكاة والحج، تأويلاً للشرائع. ثم يتلو ذلك مكارم الأخلاق الموجودة فى القرآن، ثم اتفاق القرآن مع التراكيب أى مع الطبيعة وكيفية الجواهر. ثم تعود المقالة أخيراً إلى اللغة فى كيفية المحكم والمتشابه (١).

ويظهر نفس الاتجاه فى "الينابيع". إذ تتجسد الحروف فى اسم الله وفى الكون وفى الأئمة. الله والأركان والأوتاد كل منها أربعة حروف. الله أربعة حروف أ ل ل هـ، ألف للتأييد، واللام الأولى للتركيب، واللام الثانية للتأليف، والهاء للتأويل. وفى الأركان: النار والهواء والماء والأرض. وفى الأوتاد: بيت الحياة، وبيت العاقبة، وبيت الخصومة، وبيت الرفعة والسلطان. وفى الأئمة: السابق، والتالى، والناطق، والأساس. ثم تعود الحروف من جديد: العين، الحاء، والخاء، والهاء (٢). بل إن "لا إله" مكونة من الألف واللام و"إلا الله" مكونة من اللام والهاء وهما عبارة الشهادة، النفى والإثبات (٣). والشر لا أصل له فى الإبداع.

---

(١) السابق ص ١١.

(٢) الينابيع ص ٦٣/ ٦٧.

الله	أ	ل	ل	هـ
الكلمة	ك	ل	م	هـ
	التأييد	التركيب	التأليف	التأويل
الأئمة	السابق	التالى	الناطق	الأساس
الأركان	النار	الهواء	الماء	الأرض
الأوتاد	بيت الحياة	بيت العاقبة	بيت الخصومة	بيت الرفعة والسلطان
الحروف	العين	الحاء	الخاء	الهاء
	العقل	النفس	الصورة	المادة
	الذوات	الهموم	القول	الكتابة

(٣) السابق ص ١٣٠-١٣٢ انظر دراستنا: ماذا تعنى لا إله إلا الله ، محمد رسول الله ؟ الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ص ١٤٧-١٦١.

هذا العالم المغلق بين الحروف والأسماء والأشياء والأئمة يعبر عن رغبة فى السيطرة على العالم الضائع ببناء عالم محكم تسيطر فيه اللغة على العالم. فالحروف عناصر مشتركة يتكون منها الله والعالم والإنسان والتاريخ.

وتتداخل الموضوعات. فصاحب التأويل هو الإمام أو الأساس. وصاحب التأييد يعنى الإمام أولاً توجد فواصل واضحة فى التأويل. القصد فقط هو إيجاد تناسق نفسى بين الفكر والوجدان وليس وصف أشياء فى الواقع، إبداع الخيال وليس تقرير واقع. والخيال أحد أبعاد الوجود الإلهى مع الجد والفتح.

والتركيب والتأويل لا اختلاف فيهما. والتأويل والتنزيل مختلفان من جهة النطقاء. فكل ناطق يجمل التأييد على قدر صفوته. ويؤلف الشريعة على مقدار زمانه ودوره. وأما التركيب فإنه فى كل وقت على نسق واحد وترتيب واحد كذلك التأويل. وفى كلمة الله وجود الأشياء على الأربع معانى: الذوات والهموم والقول والكتابة يوازيها التأييد والتركيب والتأليف والتأويل. التأييد يوازى ذوات الأشياء إذ للمؤيد فى كل شئ مما له ذات دلالة وأعمال لما لا يدركه التأييد من حيز العقل، وكذلك الأشياء ذوات المعانئ التى يخرجها العقل. والهموم توازى التركيب من حيز التالى. والقول يوازى التأليف الذى ألفه الناطق بقوته إذ يوازى التأليف للأصوات بالقوة. وهو حيز الناطق. والكتابة توازى التأويل. فالتأويل البيان، نقش الصور العقلية فى قلوب المرتادين. ولا يوجد شئ فى العالم إلا وهو مكتوب على الخشب والمورد والأنواع والمعادن والحيوان. ويستخرج التأويل من كل شئ ويستدل بكل شئ. ولا يوجد القول إلا فى المتكلم الذى يتكلم بما لا يفهمه المخاطب. ومن قبل تأليف الناطق أكثرهم لا يعلمون، وفى القول يقع الصدق والكذب. وفى حد الناطق تقع مرتبتان: الإيمان وهو الصدق، والنفاق وهو الكذب (١).

وهو تفسير كونى للشهادة وليس تفسيراً ثورياً بفعلى الشعور، النفى والإثبات، السلب والإيجاب، الرفض والقبول، وتفسير شيعى للصليب، وبين التشيع والنصرانية عناصر درامية مشتركة، استشهاد الحسين والمسيح، الشعور بالاضطهاد والمقاومة،

---

(١) الينابيع ص ١٦٨-١٧٠.

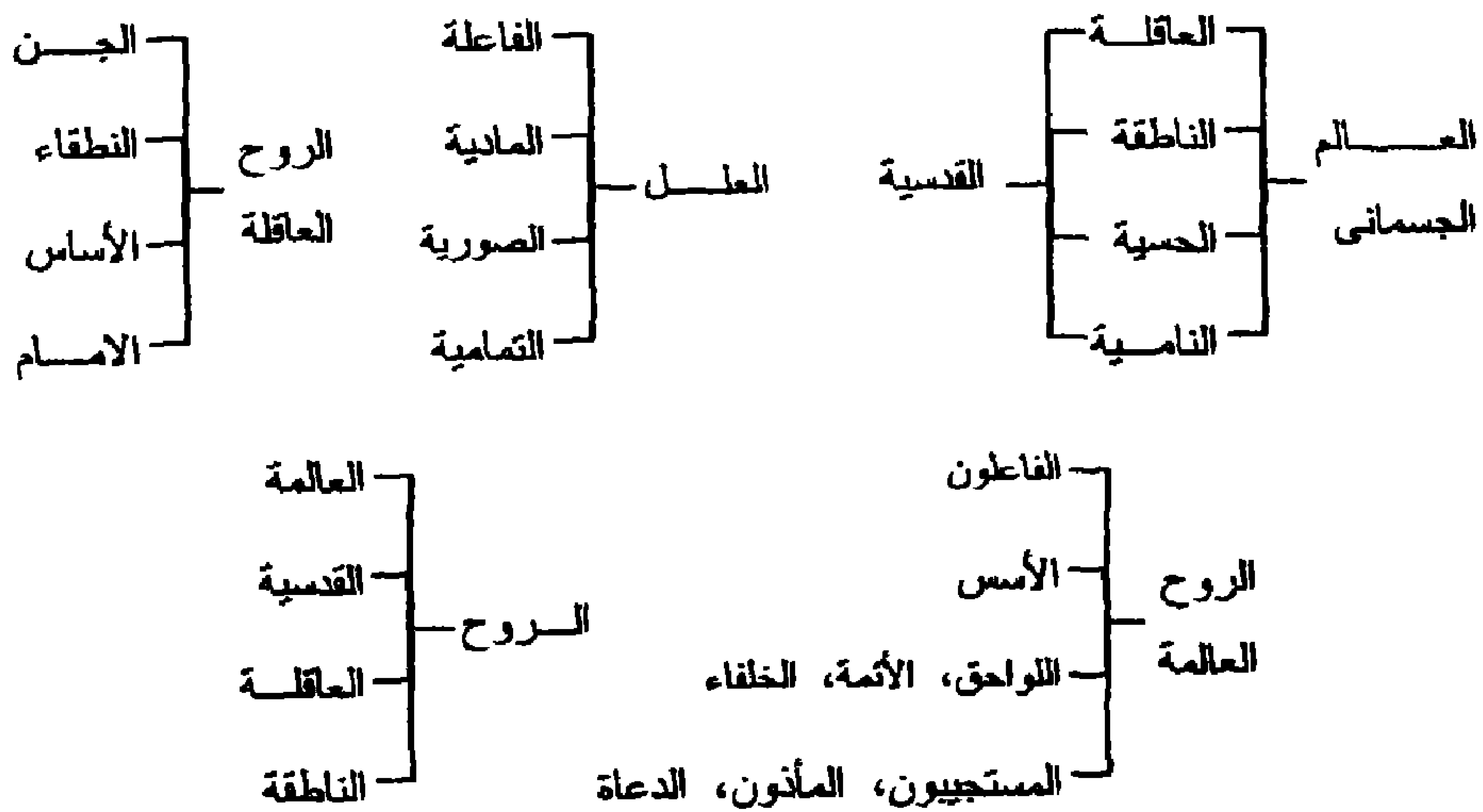
التجسد والخلاص، الإشراق والمعجزات وكما لاحظ الصوفية من قبل بين صلب الحلاج وصلب المسيح.

وفى تفسير آخر للشهادتين عند الحكماء المأنوسين بطاعة الأئمة أنها دالة على حدود الله. وهى نفى وإثبات. وهى مكونة من ثلاثة حروف ألف ولام وهاء. فجميع ما خلق الله فى السماء والأرض والشرائع داخلة تحت آية ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾، وهى نفس الثنائية التى تقوم عليها الشهادة [1]. الشهادة نفى واثبات، ناطق وأساس. الشهادة أربع كلمات تشير إلى قوى النفس فى العالم الجسمانى الرباعى، العاقلة والناطقة والحسية والنامية. وزمامها القدسية. وكل كور فى العالم الوضعى يقوم بأربعة نطقاء. والعلل أربعة: فاعلة ومادية وصورية وتمامية. والعقل ليس له علة متممة لأنه تام. وفاعله البارى. والروح العاقلة لها أربع درجات: الجن والنطقاء والأساس والإمام. والروح العالمة لها أيضاً -أربع مراتب: الفاعلون، الأسس، واللواحق والأئمة والخلفاء، والمستجيبون والمأذونون، والدعاة. والروح على أربعة مستويات: الروح العالمة، والروح القدسية، والروح العاقلة، والروح الناطقة، الهوية والجوهر والصفة والاسم [2].

---

(١) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١١٢-١١٣، قيس بن منصور: الأسابيع مقدمة ص ١٨-٢٥.

(٢) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٧٤.



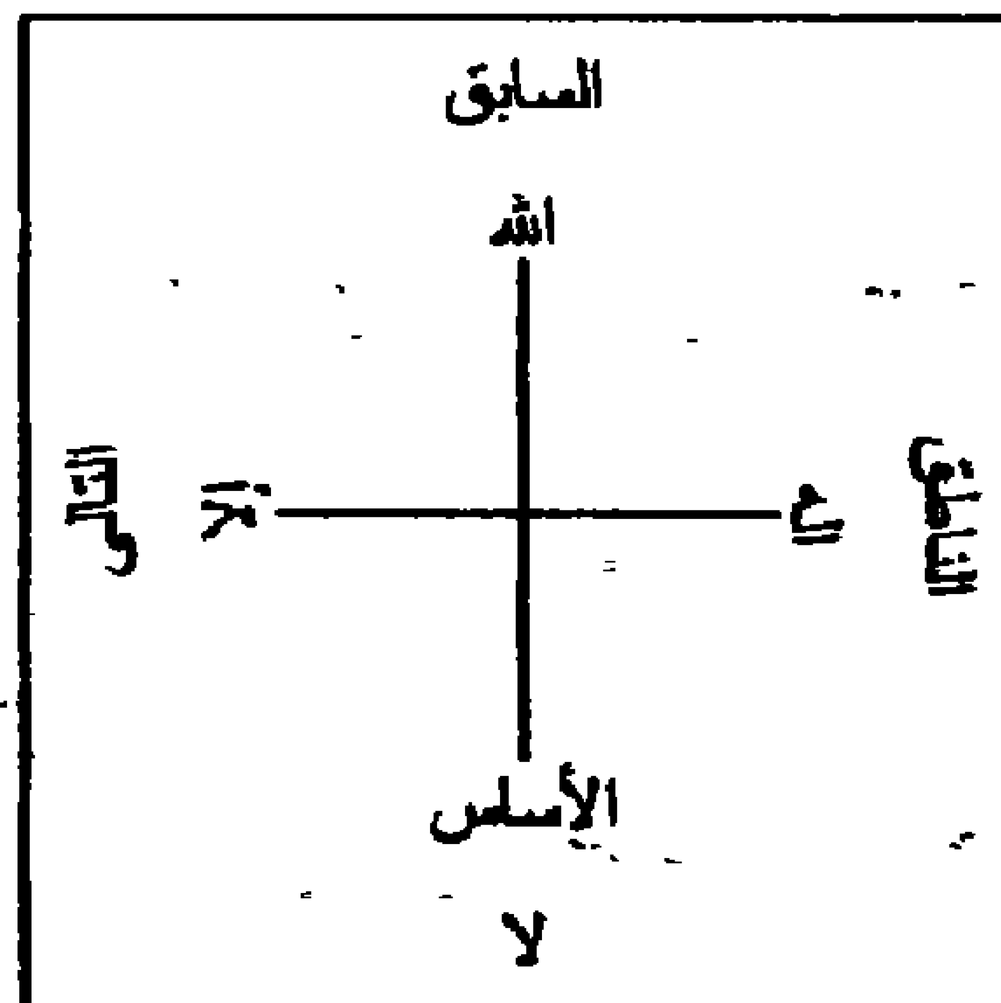
وتتألف الشهادة من كلمات أربع وفصول سبعة وحروف اثنا عشر [١]. وهي تقابل معاني الصليب. فالشهادة مبنية على النفي والإثبات، الابتداء بالنفي والانتهاء بالإثبات وكذلك الصليب خشبتان، خشبة ثابتة لذاتها وخشبة أخرى ليس لها ثبات إلا بثبات الأخرى. والشهادات أربع كلمات كذلك الصليب له أربعة أطراف. الطرف الثابت في الأرض مثل صاحب التأويل الذي تستقر عليه نفوس المؤيدين. والطرف الذي يقابله من أعلى صاحب التأييد الذي تستقر فيه نفوس المؤيدين. والطرفان في الوسط يميناً ويساراً التالي والناطق، صاحب التأليف. الشهادة سبعة فصول كذلك الصليب أربع زوايا وثلاث نهايات. والزوايا الأربع والنهايات الثلاث دليل على الأنحاء السبعة في دورة كما دلت الفصول السبعة في الشهادة على أئمة دور الناطق عليه السلام. والكل اثنا عشر حرفاً. وتأليفها من ثلاثة حروف غير مكررة كذلك الصليب تركيبه من سطوح وزوايا وخطوط. الخطوط مثل الألف، والسطوح مثل اللام، والزوايا مثل الهاء، وكما تكمل الشهادة عند اقترانها بمحمد كذلك شرف الصليب بعد أن يوجد عليه صاحب الدور [٢].

---

(١) الينابيع ص ١٢٤-١٢٦.

لا	إله	إلا	الله	٤ كلمات
التسبيح	الإضافة	الابتهال	التعظيم	٤ كلمات
فصل	فصلان	فصلان	فصلان	٧ فصول
حرفان	ثلاثة حروف	ثلاثة حروف	أربعة حروف	٧ حروف
السابق	التالي	الناطق	الأساس	٤ أئمة
الأصلان		الأساسان		

(٢) السابق ص ١٤٦-١٤٩.



ويمكن صياغة لا إله إلا الله فى كلمات وأسماء وأشياء وموضوعات بعيداً عن الحروف وتشير فقط إلى حرفى النفي والإثبات، والنفس والعقل والعالمين العلوى والسفلى والصلاة حركاتها وأوقاتها، والتالى (واللاحق) والصامت والناطق [1]. ويلاحظ أيضاً وجود فراغات غير مملوءة. كما ينقص الدليل والبرهان. وتغيب أسماء المحاور الرأسية.

كان الهدف من ذلك عدم الوقوع فى التشبيه كالأشاعرة أو التعطيل كالمعتزلة والدخول فى مرموزات النطقاء وتحويل الروحانى إلى جسمانى عن طريق التأويل وعلم الاحاطة وعلم الانتهاء. ومع ذلك وقع الفكر الشيعى فى الحرفية والتشخيص والتثبيت فى واقع معين وفقد العمومية مع أن الغاية من التأويل هو الخروج من اللفظ إلى المعنى، ومن التشبيه إلى التنزيه، ومن الجسمانى إلى الروحانى.

كان الدافع هو الرغبة في إيجاد نسق وتناسق كرد فعل على الفصم النفسى والسياسى والاجتماعى، من التنافر إلى التناسق، ومن اللاعقلى إلى العقلى، ومن عدم التطابق بين الآية والواقع إلى التطابق بين حروف الآيات وعالم التعويض.

وأفضل الأسماء المجموعة فى "لا إله إلا الله". وهى أربعة أشياء: اسمان لطيفان خاصيان "الله وإله"، وكلمتان عاميتان "لا وإلا"، الأولى للنفى والثانية للإثبات. يدل الاسمان اللطيفان على العقل والنفس اللذين هما أصلان للعالمين العلوى والسفلى. اسم الله دليل على العقل الذى يدل على وحدانية الله. ولما أبدع المبدع العقل جمع فى صورته الثلاثة: النفس والناطق والصامت.

---

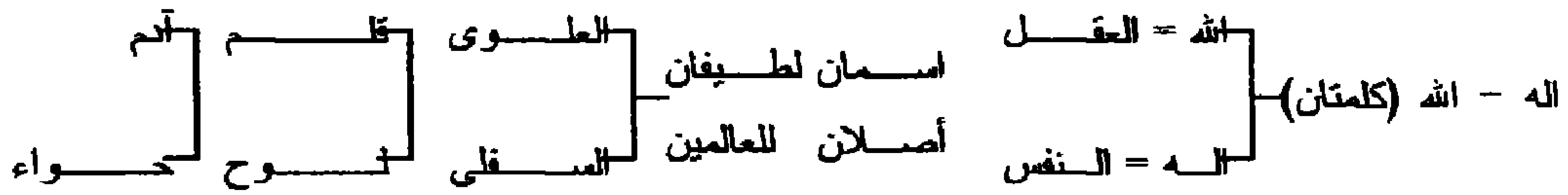
(١) السجستانى: الأسابيع ص ١٦١، حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٣٠-١٣٣.

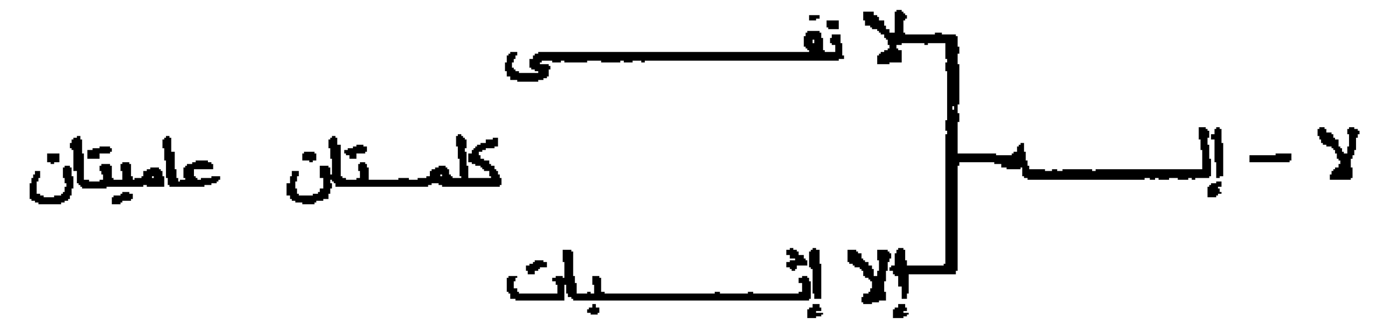
لا	كلمة عامية	نفى			الركوع		دليل الصامت
إله	اسم لطيف		النفس	العالم السفلى	المغرب	التالى	
إلا	كلمة عامية	إثبات			سجدتان		دليل على الناطق
الله	اسم لطيف		العقل	العالم العلوى	الفجر		

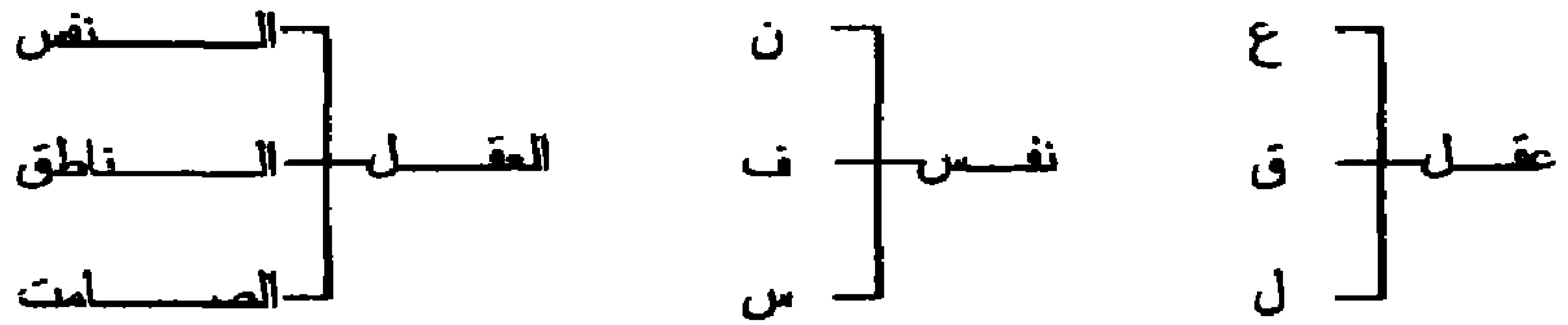
وحرف الله مقابل ركعات الفجر. وإله دليل على التالى وهو ثلاثة حروف مقابل فريضة المغرب. فقد جمع الله فى صورتيهما الأصلين السفليين، الناطق والصامت. وهذان الاسمان سبعة حروف. فالأصلان مجمع الحروف العلوية السبعة. وركعات سنة صلاة الفجر قبل فريضتها دليل على الأصلين من الأصول الأربعة. و"إلا" دليل على الناطق، قطعتان فى مقابل السجدتين. وقد جمع الله فى علومه علم الصامت، و"لا" دليل عليه، مقابلها الركوع. ولم يجمع فيه شئ من حدود غيره من الأصول الثلاثة. وهاتان الكلمتان خمسة أحرف تجمع الإمام واللاحق والجناح والمأذون والمستجيب. وإلا كانت دليلاً على الناطق بحرفين وعلى الصامت بحرف واحد كما كانت دليلاً على العقل بأربعة حروف[1].

---

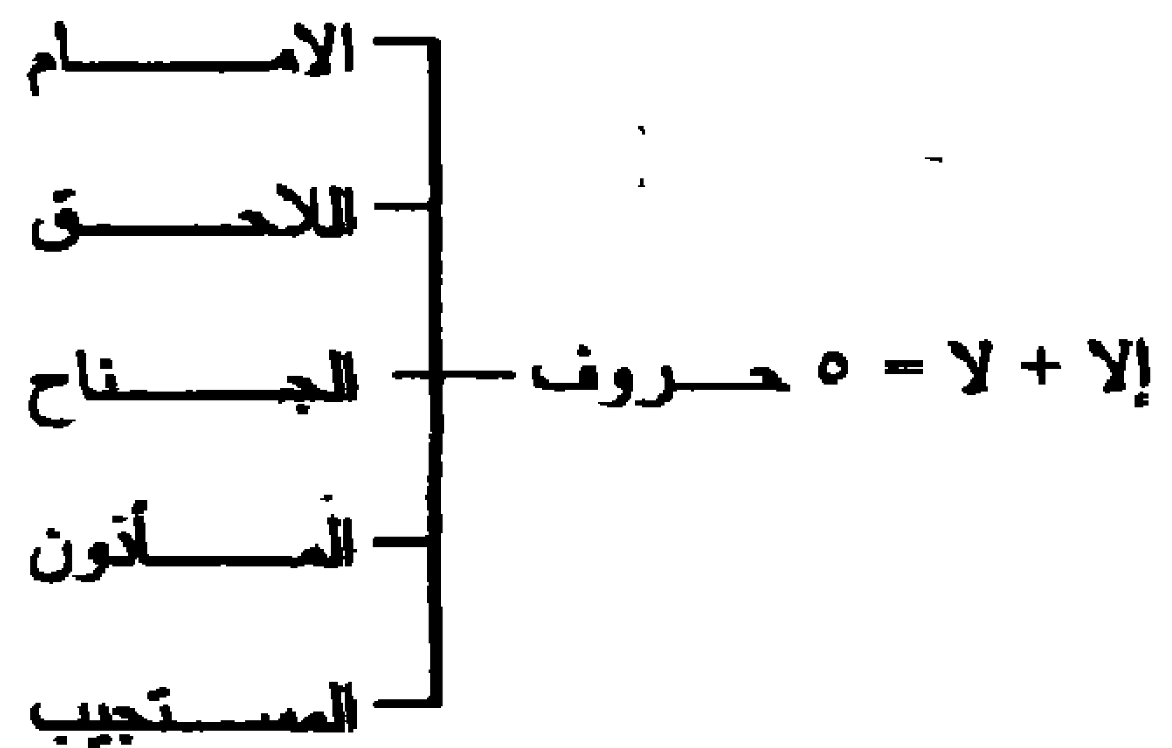
(١) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٣١-١٣٢.







الله + إلـه = ٧ حروف (الحروف العلوية السبعة)



ويمكن رسم "لا إله إلا الله" على نحو عددى رياضى على النحو الآتى (١):

نفى وإثبات	ثلاثة حروف	أربعة	سبعة	اثنى عشر	ثمان وعشرون
حركات الفلك	- من الوسط - إلى الوسط - على الوسط	- طلوع - غروب - إفطار	- الكواكب خمسة - النيران اثنان	١٢ برج	٢٨
العالم: -خراب -عمران	المواليد: -حيوان -نبات -معدن	الأسطقسات: - يبوسة - رطوبة - برودة - حرارة	سبع أقاليم	١٢ جزيرة	٢٨
الإنسان	- طول - عرض - عمق		أعضاؤه الباطنة من القلب إلى المرارة، مخ، عصب، عظم، عروق، دم، لحم، جلد.	١٢ فتحة من الرأس إلى الجسد ٥ + ٧	٢٨
الزمان: -الليل -النهار		الفصول الأربعة	سبع أيام	١٢ شهراً	٢٨
الحساب: - زوج - فرد		أحاد، عشرات، مئات، ألوف	فرد المركب زوج المركب أربعة = ٧	١٢ رتبة	٢٨
الشريعة: -باطن -ظاهر	[illegible]: -الناطق -الأساس -الإمام	[illegible]: -الإمام -الحجة -الداعى -المأذون	٧ أئمة	١٢ حرف	٢٨
الوضوء: - ماء - تراب	- فرض - سنة - سبغ	غسلان ومسحان = ٤	الرجلان، المضمضة، الفرج، اليدان، الرأس، التسيق، الاستنجاء = ٧	١٢ عضواً	٢٨
الصلاة: -حركة -سكون	- فريضة - سنة - تطوع	- الوقوف - القبلة - النية - الوضوء	٧ تكبيرات. تسبيحة، استواء، تشهد، تسليمة	١٢	٢٨ تدبير الإنسان
الزكاة: -فضة -ذهب	[illegible]: - غنم - بقر - ابل	٤ حروف زكاة وصفة			٢٨ العلم الروحانى
الصيام: - ليل -عار	- نية - إفطار - سجود				٢٨ الإنسان الكامل
[illegible]: -حلال -حرام					

(١) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١١٣-١١٥.

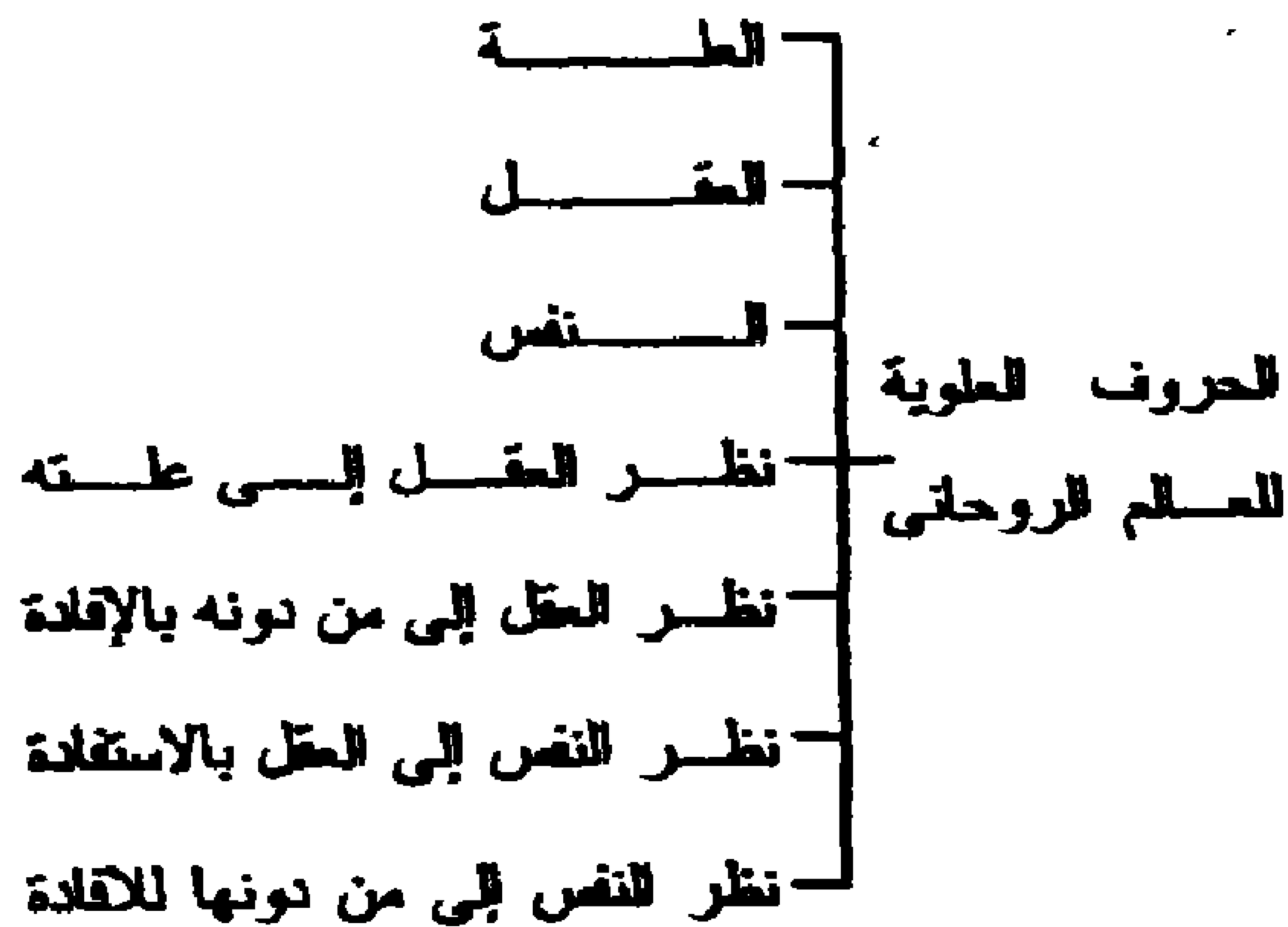
ويلاحظ على هذا الجدول وجود فراغات لم يتم ملؤها بعد، النسبة الثلاثية، والحساب الثلاثى، والزكاة السباعية والاثنا عشرية، والصيام الرباعى والسباعى والاثنا عشرى، والحج الثلاثى والرباعى والسباعى والاثنا عشرى. كما لا يوجد تبرير خاص للأعداد الثنائية والثلاثية والرباعية والسباعية والاثنا عشرية والثمان وعشرين دون الأعداد الأخرى. ويتشابه المجموع فى كل الحالات باستثناء الزكاة وهو التدبير الكامل والصيام وهو العالم الروحانى والحج وهو "الإنسان الكامل والشكل الفاضل والصورة التامة المؤلفة من الطبائع والعناصر ذات الأنوار البهية والأخلاق المرضية وكان الأول آدم أبو البرية" (١). كما أن عدد الموضوعات من الفلك حتى الحج طولاً أحد عشر وهو عدد فردى لا يرمز إلى شئ. بالإضافة إلى أن علاقة هذا الجدول الرياضى كله بموضوع الشهادة غير واضح لا من حيث الحروف ولا من حيث الكلمات.

ويمكن تفسير الشهادة سباعياً. فكلمات الشهادة سبع قطع. والحروف العلوية فى العالم الروحانى سبعة: العلة، والعقل، والنفس، ونظر العقل إلى العلة، ونظر العقل إلى من دونه بالإفادة، ونظر النفس إلى العقل بالاستفادة، ونظر النفس إلى من دونها بالاستفادة (٢). ومدار العالم الجرمانى على المدبرات السبعة والعالم الوصفى من دور إلى دور سبعة أئمة.

---

(١) السابق ص ١١٦.

(٢) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٧٤.



وتضم الشهادة اثنى عشر حرفاً أى أن كل إمام يصل إلى المستجيبين بواسطة اللواحق الاثنى عشر. وهى ثلاثة حروف متكررة تشير إلى التنزيل والتأويل والتأييد والتى بها قوام الحدود. كما تدل على الجد والفتح والخيال، الوسائط بين الروحانيين والجسمانيين. وهى نفى واثبات، يشير النفى إلى أهل الظاهر الذين يصفون تشبيهاً، ويشير الإثبات إلى أهل الباطن الذين يعبرون تنزيهاً. وقد تقوم الشهادة على العدد اثنى عشر، الاصلان والفروع الثلاثة والحروف السبعة فى العالم الروحانى. والعالم الجرمانى اثنا عشر، وكذلك أبراج الأرض، وجزرها وحروف القلم واللوح والجد والفتح والخيال، والعالم الوصفى، وأبواب النطقاء، والعلوم فى العالم الوضعى من جهة اللواحق.

والشهادة فى مجموعها بصرف النظر عن تكرار الحروف ثمانية وعشرون حرفاً، أربعة فى سبعة، الأربعة النطقاء والأوصياء والخلفاء والأنحاء وكل منهم سبعة أئمة.

والحدود نوعان: روحانية لا ترى ولا تحد، وجسمانية، ترى وتحد. والله هو الأول والآخر (١).

والحروف الثلاثة الألف واللام والألف قوام الشهادة: العقل، والنفس، والجد المتحد بالناطق. فالعالم الروحانى ثلاثة: الجد والفتح والخيال. والعالم الجسمانى ثلاثة أيضاً: الطول والعرض والعمق. وعلوم البشر ثلاثة: الباطن، علوم العقل والقلب مثل صفار البيض، وعلوم ممزوجة، علوم الأرواح مثل بياض البيض،وعلوم الظاهر السمعية والبصرية التى تتعلق بالأجسام مثل قشر البيض. والعالم الوصفى ثلاثة أكوار: الإقرار وهو الإصلاح، والتعبد وهو الإيقان، والتعلم وهو الإيمان. ومناطق الأفلاك ثلاثة: غربية وشرقية ووسطى لا شرقية ولا غربية. والمدعون ثلاثة: الأجنحة والمأذونون والمستجيبون (٢).

---

(١) السابق ص ١٦١/ ١٦٨/ ١٧٧.

(٢) السابق ص ١٧٤-١٧٦.

"لا إله إلا الله" أربعة كلمات: اسمان لطيفان وخاصان، الله وإله، الله يعنى العقل وإله تعنى النفس، وكلمتان عامتان جاريتان لا وإلا، نفى واستثناء. والله من أربعة حروف: الألف للعقل، واللام الأولى للنفس، واللام الثانية للناطق، والهاء للصامت. ومجموع حروف "الله" و"إله" سبعة، وهى الحروف العلوية. وحروف الله فى مقابل صلاة الفجر. والعقل ثلاثة حروف: النفس والناطق والصامت. والألف واللام سجدتان للناطق، وركعتان للصامت. الحد العلوى القلم واللوح، والحد السفلى الناطق والصامت.

"لا إله إلا الله" خمسة حروف: الإمام، واللاحق، والجناح، والمأذون، والمستجيب. والحواس الظاهرة هى الحدود الجسمانية الخمسة. البصر للناطق، ضوء الشمس. العين لا ترى إلا المشاهد فى حين أن الناطق يرى الأجسام عن بعد والأذن تسمع من قريب. واليد الداعى بدلاً من اللمس. والأنف تبحث عن مكان فى النسق.

وتعبر هذه الثنائيات عن رغبة فى التطهر والتعويض عن الواقع فى البداية. فالمثال تعويض عن الممثول وليس ثورة عليه.

وتتكون البسملة من كلمات أربع فى آية واحدة هى فاتحة الكتاب أى أن الأساسين فى الدعوة إلى الشريعة والبيان مفاتحة الناس بما أيد كل واحد منهما بمقدار الأصلين. وكانت الأصول الأربعة كلها يداً واحدة. والكلمات الأربع واحد وعشرون حرفاً، تسعة عشر حرفاً ظاهرة، قابلون للتأييد وواقفون على التأويل وهم الأئمة السبعة واللواحق الاثنى عشر، وحرفان خفيان واقفان على التأويل عاجزان عن قبول التأييد وهما الداعى والمستجيب. وهى أحد عشر فصلاً. فصلان لا ينظران بل يتوقف عليهما بالعقل، والفصول الثمانية مرئيون مدركون. وهذا دليل على أن الدعوة أى الشريعة والبيان مقسومة منفصلة على الأساسين والأسماء السبعة الجسمانيين المرئيين المؤيدين من الأصلين الذين لا ينظران بل يثبتان بالعقل [١].

---

(١) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٣٣-١٤٣.

بسم الله الرحمن الرحيم

	حروف	ركعات	العدد	الشرح
بسم ب س م النفس	٣ مثل إله	المغرب	النقطة	أربعة حروف بالقوة والرمز النفس هو العقل بالقوة متصلة بالحروف.
الله أ ل ل هـ العقل	٤ حروف			
الرحمن الناطق	٧ حروف ٦ + أخفى ظاهر			النطقاء ستة معروفون بأسمائهم ظاهرون عند اللبية مخفيون عند القشرية. ألفان، خفية وظاهرة.
الرحيم	٦ حروف			الأساس ستة ظاهرة ألف واحد ناطق
الأساس				

ومن قطع الأساسين وبين الفرعين ودعا النجدين دون الآخر ملعون منفى مطرود من رحمة الله فى العاجل ومن ثواب الله فى الآجل. وقد قال أمير المؤمنين الرحمن من الرحمة، والرحيم من المغفرة أى أن من الناطق الإيقاظ والاعذار والإنذار

رحمة لهم. ومن الصامت البيان والهداية، وبها تقع المغفرة للأنام. وباطن الأساس لا يناله إلا الموحدون.

والألف الناقص فى "بسم" و"إله" هو الألف من الحروف. وصلاة المغرب هو الانتصاب. الألف دليل العقل. ولا يتصل بالحروف مثل العقل فى حين أن الباء تتصل بالحروف.

وقد أسقط الرسول البسملة من براءة لأن الباب فى أولها أمر الغضب أى أنه يمكن تأويل الآيات والحروف تأويلاً ثورياً سياسياً غاضباً وليس فقط تأويلاً ميتافيزيقياً إشراقياً رمزياً.

وتتكون البسملة من تسعة عشر حرفاً. وتتضمن عشرة جواهر، خمسة روحانيون، الأصلان والجدان والخيال، وعشرة جسديون، الأساسان والفرعان والجناح. الروحانية لا تتكرر، والجسمانية تتكرر. وهذه العشرة هى الألف واللام والحاء والميم والنون والراء والسين والياء والهاء والباء. الألف هو العقل والسابق، خط بالطول، غير ظاهرة فى الكتابة. ويعنى الجد أنه قام فى الاسم مقام التأييد فصار الفتح والخيال. واللام النفس والتالى خط بالعرض. والحاء الفتح. به يتهيأ للأساس فتح كل ما أغلقه الناطق فى الشرائع وأبطنه فى التنزيل، وبه يستفتح كل واحد ممن فوقه، وبه يفتح عليه وبه يتهيأ لأرباب الدين إقامة مفاتيح الأبواب وهى الدليل على اللواحق، والمفاتيح دليل على الدعاة. والباب هو الناطق والأساس يفيدان من دونهما . والميم الخيال وبه يتم حد من لم ينل التأييد فيرى به صورة من يأتم به عند غيبه عنه. والناطق والأساس والإمام يفيدون اللواحق الاثنى عشر ثلاث مرات. والنون الناطق الذى ينطق لأهل النجدين بالحق رمزاً يشير إلى أساسه الدال عليه كاشفاً لهم عن حقائق ما نطق به التنزيل من غير شرح، وظاهر بلا باطن، وتنزيل بلا تأويل مرة واحدة. والراء هو الأساس، غاية نيل التأويل الذى به يرى كل مسترشد رشده ومنه يستفيد الباحث الظاهر والباطن، رمزاً وسراً، تنزيلاً وتأويلاً مرتان.

والسين اللاحق، ثلاثة سنان وثلاثة أحرف، دليل على اللاحق الداعى إلى الحدود التسعة فوقه. والسنان الثلاثة دليل على الجد والفتح والخيال. والحروف الثلاثة دليل على التالى والسابق والكلمة مرة واحدة. والباء الإمام، حرف نداء وحرف النسبة أى النسبة الروحانية، متصلة بها من جميع الحدود عند الكشف، موجودة فى الرحيم معدومة فى الرحمن أى أن الأئمة من صَلب الأساس وليس من صلب الناطق. لذلك ظهرت الياء فى الصامت وليس فى الناطق. والهاء الحد المنهى للنطقاء حتى يتهيأ لهم بواسطة معرفة الأصلين. وهى طول وعرض وعمق. والباء الجناح، به ينال المستجيب سبيل الرشاد، ويصل كل مرشد إلى البيان والثواب الأبدى مرة واحدة، فالجناح كاللاحق يفيد المستجيبين شرحاً من غير رمز (١).

وهكذا تتحول الحروف إلى علم شامل مطلق. البداية بالحروف ثم بالكلمات ثم تتجسم فى الجواهر. وتظهر الدلالات الرمزية تزحزح المعانى اللفظية. ولا تتساوى الحروف كلها فى الأهمية. فأهمها الألف واللام. حتى تنقيط الحروف وأشكالها لها دلالات على الأئمة. إن ضياع كل شئ يؤدى إلى الحفاظ على أى شئ. ضياع المتناهى فى الكبر يؤدى إلى الحفاظ على المتناهى فى الصغر. والغنى الفاحش يؤدى إلى البخل الشديد لمعرفة قيمة المال والثروة. وقد يصل تأويل الحروف أحياناً إلى حد الأسطورة بلا برهان فالحروف العشرة خمسة منها بلا نقط تكون روحانية وهى: أ، ل، ح، م، هـ، وخمسة منها بنقط تكون جسمانية هى: ن، ز، ي، ش، ب.

---

(١) السابق ص ١٣٧-١٤٣.

الحرف	الشكل	الجوهر	الحرف	الشكل	الجوهر
١- أ	خط طول	العقل السابق	٦- ر	قوس	الأساس
٢- ل	خط عرض	النفس التالى	٧- س	طول وعرض وعمق	اللاحق
٣- ح	عرض وقوس	الفتح	٨- ى	عرض وقوس	الإمام
٤- م	طول وعرض	الخيال	٩- هـ	طول وعرض وعمق	الجد
٥- ن	قوس	الناطق	١٠- ب	عرض	الجناح

وفى تحليل رمزى آخر تتكون البسملة من سبعة عشر حرفاً، منها سبعة أحرف تدل على سبعة أئمة فى بسم الله. ومنها اثنا عشر حرفاً تدل على اثنى عشر حجة فى الرحمن الرحيم. وكلاهما تسعة عشر حرفاً كما هو الحال فى جملة "لا حول ولا قوة إلا بالله" تعبيراً عن المستضعفين (١). الحول والقوة هى الناطق والأساس. والملائكة الموكلون بجهنم تسعة عشر. والآذان تسعة عشر حرفاً، سبعة فرادى واثنا عشر مثنى. ويتكرر العدد سبعة فى أيام الأسبوع، والجبال، والسموات، والأرض، وأبواب جهنم، والقرآن سبعة أحرف، والنطقاء، والأسس، والأئمة. وسورة الحمد سبع آيات، والطواف حول البيت، والسعى بين الصفا والمروة، وخلق الإنسان (٢).

وقد يتم الجمع بين حروف البسملة وحروف الشهادة. فاللام طول وعرض وتشير إلى الشمالى، هوية بسيطة بالنسبة إلى السابق. والهاء طول وعرض وعمق، تشير إلى الجد، ثالث الحدود الروحانية. وتعنى التأييد المتحد بالناطق. كما تدل على الناطق والجد والنفس والعقل. والحاء تشير إلى الفتح. وتكون هذه الحروف الناطق والأساس. والميم تشير إلى الخيال، والنون إلى الناطق، والراء إلى الأساس.

ثم يتم الانتقال من الحروف إلى الطبيعة. فالرحمن الرحيم ذكر وأنثى، حركة وسكون، حرارة وبرودة، يبوسة ورطوبة، فاعل ومنفعل. وهناك ثلاثية البارى والعقل والنفس وهى الجنة. وهناك أفلاك تسعة، وآيات تسعة، وأئمة سبعة وأساسان (٣).

ثم يتم الانتقال من الطبيعة إلى الأئمة. فالعوالم أربعة: الوصفى، والعنصرى، والفلكى، والروحانى. الأولان كثيفان والأخريان لطيفان. الوصفى ابتداء من الناطق

---

(١) قيس بن منصور: رسالة الأسابيع. وهى من القرن السابع أثناء نزول هولاكو، مقدمة ص ١٨-٢٥. وتعتمد على الفكر الشيعى السابق منذ رسائل الإخوان ورسالة "الأصول والأحكام" لحاتم بن عمران مما يدل على التراكم الفلسفى الداخلى، والفكر الجماعى، وأهمية السجستانى باعتباره أول المبدعين.

(٢) خلق الإنسان: الطين، والنطفة، والعلقة، والمضغة، والعظام، واللحم، والخلق الآخر. مكونات الإنسان: المخ، العظم، العصب، اللحم، الدم، العروق، الجلد. مفاصل الإنسان: القدمان، الساقان، الفخذان، الكفان، الذراعان، العضدان، الرأس. وجه الإنسان سبعة خروق: الأذنان، العينان، المنخران، الفم.

(٣) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٦٤-١٦٦.

والقيامة. والعنصرى هو الجرمانى ابتداء من الهيولى والصورة. والفلكى ابتداء من الفلك المستقيم وفلك البروج. والروحانى ابتداء من القلم واللوح.

وتقابل هذه العوالم الأربعة الفروع أو الأئمة أربعة: المأذون، واللاحق، والدليل (الداعى) والإمام. الأولان كثيفان لا حظ لهما فى التأييد، والأخريان لطيفان. واللاحق يقبل العلم بالخيال، ويؤدى بالكلام والحروف. والفروع فى القوة لأن النفس هى العاملة بالقوة. وكلما تقدم الفكر الشيعى فى التاريخ زاد التراكم، وظهر التجميع، وقل الإبداع.

وأهم حرف هو الألف الناقص فى كلمتى "بسم"، "إله". وهو الناطق. ومن صلاة المغرب ركعة. والانتصاب دليل عليها. تدل على العقل، وتنقص النفس. تتصل الحروف بالألف فى حين أن الألف لا تتصل بها مثل العقل الذى لا يتصل بالحدود فى حين تتصل الحدود به. وباقى الحدود تتصل بالنفس والعقل. العقل أو الحدود، والثانى النفس ألف العقل، وباء النفس لأن ألف أول الحروف وثانيها الباء. العقل واحد فى العدد، ومركز الدائرة فى الهندسة والنفس المحيط. والباء أول نقطة على الخط، ابتداء كل عمل وقراءة كل شئ، فى البسملة وفى سورة ﴿ براءة ﴾.

والله هو العقل، أربعة أحرف. والرحمن الناطق سبعة أحرف، ستة ظاهرة وواحد خفى. فالنطقاء ستة معروفون، وواحد خفى. والرحيم الأساس ستة حروف وستة أسس. فالقائم ليس له شريعة يحتاج إلى تأويلها بالأساس. وتقابل الرحمن الرحيم مثل تقابل الرحمة والمغفرة، الايقاظ والبيان، الإعذار والهداية، الناطق والصامت، آدم وحواء (1).

وتضم البسملة كلمات أربع هى الأصول الأربعة. بسم ثلاثة حروف، مثل إله وتقابل النفس. حروفها عشرة نصفها مشمولة بالنقط والنصف الآخر لا نقاط فيها.

وتدل الحاء على الفتح. يشاكل الجد، ويشبه الخيال لأنه الواسطة. والجدان الفتح والجد. والخيالان الخيال والفتح. الفتح واسطة بين النطقاء والأسس، شكل الخيال الذى به

---

(1) السابق ص ١٦٦-١٦٩.

تفتح اللواحق من الأنحاء.

وتؤول صفات التجسيم فى الأئمة. فالوجه دليل على السابق، والعينان الأصلان والحدان والخيال، ظاهر وباطن، شمال ويمين. والنفس النفس الكلية، واليدان الأصلان، والسماء الناطق من السمو بالعلم والتأييد السامى، والأيدى الأصلان والفروع، والسموات النطقاء وأرباب الظواهر ودعوتهم مطوية فى التأويل وفضائلهم فيه.

الصفات والذوات هى الحدود الروحانية الدالة على وحدانية البارى لأنه أقام كل واحد منهم داعية إلى توحيده بأمره. وأضاف الصفات الواقعة عليها إلى هويته. وقد أضاف الرمى إلى هويته وإن كان الرامى غيره. ولذلك أضاف الصفات إلى هويته وإن كان الموصوف بها غيره.

ولا يُعرف له أسماء من نحو ذاته بل من ذواتنا. فكل ما نصف به الله نصفه مجازاً بعد أن نصف به ذواتنا حقيقة، قياساً للغائب على الشاهد، وإثباتاً بالخيال ما عجزنا عن تحقيقه بالفعل (١).

والصفة ذات وفعل، واسطة بين العالم العلوى والعالم السفلى. الله أول الصفات، القلم والعلة، ثم الجوهر والإلهية ثم الهوية ثم الاسم للمعنى وهو العقل، ثم المصدر للعلم وهو النفس، ثم الذات العالم ثم الفعل مثل المتكلم الخالق المريد. وهى سبع مراتب (٢).

---

(١) السابق ص ١٦٩-١٧٠.

(٢) السابق ص ١٦٢-١٦٣.



الله ثلاثة حروف. الألف العقل، واللام النفس، والهاء الأساس. الرحمن ألفان، والرحيم ألف. وهذا يدل على أن للناطق مثل ما للأساس من العلم، مرتبتان لأن للذكر مثل حظ الانثيين! والألفان فى البسملة خمسة. والحدود أربعة روحانية النفس والجد والفتح والخيال. النفس من أثر العقل، والجد خاصة الرسول، والفتح خاصة الوحى، والخيال خاصة الإمام. الجد للتأييد، والرسول رسول ووحى وإمام، يجمع بين الجد والفتح والخيال. والوحى وحى وإمام يجمع بين الفتح والخيال. والإمام إمام يختص بالخيال.

الله فى البسملة أربع مراتب، الجد والفتح والخيال والتالى. وهى حدود روحانية.الألف السابق. والهاء الجد الناطق. الرسل بجوار النفس، والأسس والأئمة عند رسل أدوارهم. واللواحق عند إمام زمانهم، والأجنحة عند لاحق جزيرتهم. والياء الإمام، حرف نداء فى الأول وفى الآخر، موجودة فى الرحيم لأن الأئمة من صلب الأساس. والسين اللاحق من ثلاث سنان: الناطق والصامت والإمام، الجد والفتح والخيال، التالى والسابق والكلمة. والكلمة هى العلة المتحدة بمعلولها وهو القلم. والباء الجناح [١].

العقل والنطق والحس والنمو من آثار العالم العقلى. وكل مجموعة فى الصور الروحانية وهو الإنسان. وهذا دليل على أن مرتبة الأساس موجودة فى الناطق، ومرتبة الناطق معدومة فى الأساس.

وهناك أسماء لم تصبح ألقاباً فى مجموعات متشابهة مثل البارى، والأمر والعلم والكلمة والوحدة، والجد والفتح والخيال، والقلم والعرش والأول والسابق والقضاء، واللوح والثانى والثالث والقدر، والصورة والهيولى والشمس والقمر، والأصلان العقل والنفس، والحروف العلوية السبعة [٢].

الفتح هو البيان. والخيال هو القوة الموهبة لمن أكرم بالقوتين، الجد والفتح حتى تكتمل له الذات الروحانية. والحروف العلوية السبعة أن كل صاحب دور أسقط من العالم

---

(١) السابق ص ١٧٦-١٧٩.

(٢) تحفة المستجيبين ص ١٥٠-١٥١.

الروحاني ما أمكنه من تأليف شريعته وإنشاء تنزيله وسياسة أمته. وهو عالم العقل والنفس. الكلام أول دليل على إثباته. والكلام حروف. في حين أن الكلام الحقيقي جوهر العالم الروحاني يعبر عنه بالأمثال والتشابيه وصور اليوم الآخر من كل رسول طبقاً لتأليفه، وحدة المعنى وتعدد الألفاظ. تغيرت الرسالة طبقاً للرسل السبعة والحروف السبعة والنطقاء السبعة ليكون لهم القدرة على إنشاء الشريعة وتأليف التنزيل إلى أن يستطيع الوصول إلى الكلام الحقيقي العري عن الأمثال.

ويعني الجد هو أن الاسم قد قام مقام التأييد فصار الفتح والخيال. الجد هو الجزء الأعلى من التأييد، والفتح الجزء الأوسط، والخيال الجزء الأسفل. الجد خاصة الوحي والناطق، والفتح خاصة الرسول، والخيال خاصة الإمام. والرسول رسول ووحي وإمام إذ يجمع بين الجد والفتح والخيال. والوحي وحي وإمام لا رسول لأنه يجمع بين الفتح والخيال. والإمام إمام لا وحياً ولا رسولاً وله من الخيال نصيب دون الجد أو الفتح [1]. ويسبق الجد والفتح والخيال العلم والتدبير [2]. وهذا لا يمنع من دخول هذه الألفاظ في نسق فيضي مثل الله والعقل، الأول والنفس، والجد والفتح والخيال [3].

والألفات والبسملة خمسة، أربعة حدود روحانية هي النفس والجد والفتح والخيال وكلها من العقل. والألفات الخمسة ألف غير ظاهرة هو الجد، واثنان ظاهرتان في اللفظ.

أما فعل أمر ﴿كن﴾ ليس فقط أمراً مطلقاً بل حساب حروف. الكاف والنون بحساب الجمل سبعون، سبعة من العشرات. وبينهما حرفان، اللام والميم وهي الأساسان، اللام للناطق والميم للأساس. وقبل الكاف من حروف الجمل الياء. وبعد النون السين وهم سبعون، وهم الأنحاء السبعة الذين بهم قوام الدعوة إلى الأصول الأربعة. ومن جهة نظم

---

(١) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٣٧-١٣٨.

(٢) قيس بن عمران: الأسابيع ص ١٦٥.

(٣) القاضي النعمان: الرسالة المذهبة ص ٣٧-٤٠، حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٣٥-١٣٦.

الحروف قبل الكاف والقاف مائة وبعد النون الواو وهما أيضاً سبعة إذ الواو ستة، والقاف مائة، والمائة واحدة، بعد الأنحاء السبعة يكون الخلفاء السبعة (١).

والكاف فى الهجاء ثلاثة أحرف، وهى الثلاثة حدود العلوية: الكلمة والسابق والتالى. والنون فى الهجاء أيضاً ثلاثة أحرف، وهى الثلاثة حدود العلوية الأخرى: الجد والفتح والخيال. وهى مثل على الحدود السفلية: الناطق والأساس والإمام والحجة والداعى واللاحق تقابلهم الأيام الستة التى تم فيها خلق السموات والأرض وما فيها. الحدود العلوية مثل والحدود السفلية ممثول.

ولما كانت الحروف أصلاً لكل شئ ودليلاً على كل شئ، فالكاف أول الحدود، نور السموات والأرض. والنون ثانى الحدود، تالياً قائماً بالفعل. والحروف المنبعثة منها مفصولة بذلك الفعل (٢). ومن ﴿ كن ﴾ تكون النور والظلمة. فقد خلق الله الظلمة قبل النور وهى أربعة حروف على عدد حروف "كونى". ولم يحدث شئ فى الدنيا إلا من الظلمة . المعدن والنبات من ظلمات الأرض، والثمار من ظلمة الأخشاب، والحيوان من ظلمة الأجواب، والنطفة من ظلمة الأصلاب (٣).

---

(١) السجستانى: الينابيع ص ٧٤-٧٥.

(٢) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٠٨/ ١١٠.

	الحدود العلوية	الحدود السفلية	أيام الأسبوع
الكاف	القلم	الناطق	الأحد
	السابق	الأساس	الاثنين
	التالى	الإمام	الثلاثاء
النون	الفتح	الحجة	الأربعاء
	الجد	الداعى	الخميس
	الخيال	اللاحق	الجمعة

(٣) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١١٧.

وهو مذهب مغلق من الصعب رده إلى مصادره الأولى مثل إخوان الصفا أو البيئة الثقافية التى دونت فيها الرسائل، أو الإسرائيليات وحساب الجمل، ودون إحساس بالدونية أمام الموروث أو الوافد بل اعتماداً على العقل الخالص. وينقصه البرهان النقلى أو العقلى، مجرد أبنية عقلية مغلقة، مذاهب فلسفية مصمتة [1].

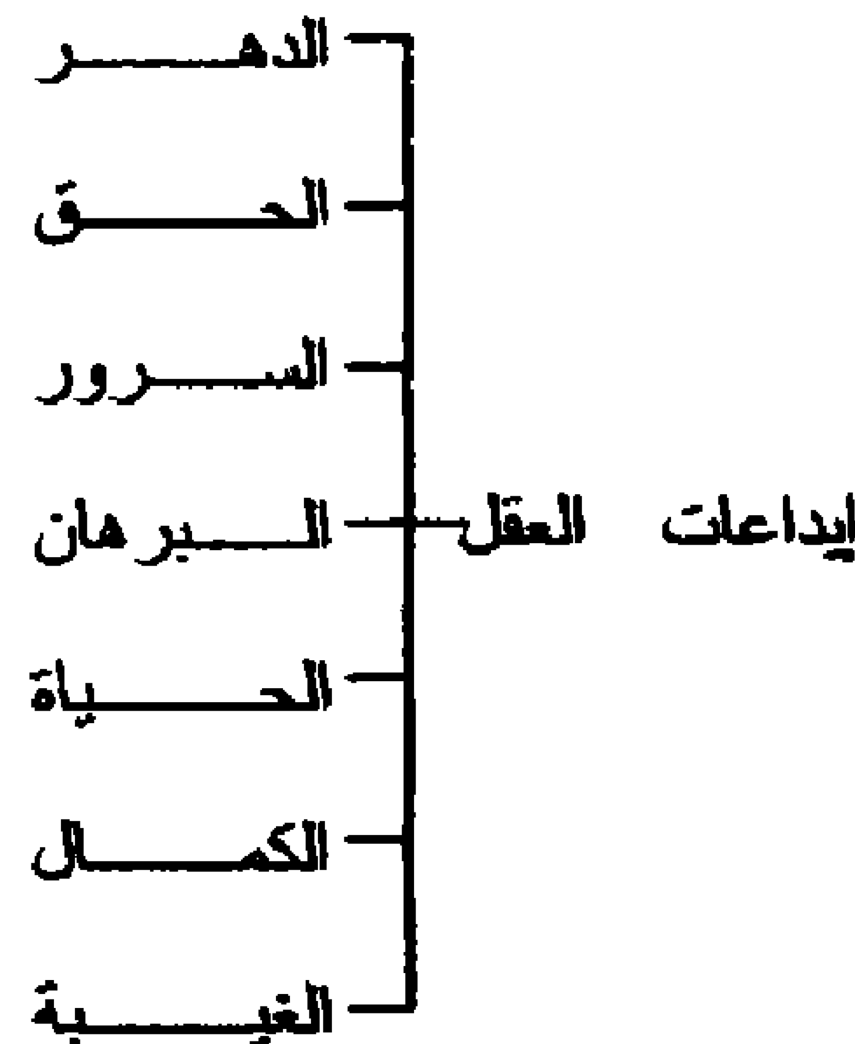
وهذا كله من إبداعات العقل. يختلط فيه الزمان بالمنطق بالحياة وبالأخلاق وبالتاريخ. فإبداعات العقل سبعة: الدهر، والحق، والسرور، والبرهان، والحياة، والكمال، والغيبة، وكأنها صفات الله السبع عند الأشاعرة. فتتبع فلسفة التاريخ من الفلسفة الاشراقية، ويخرج الواقع من صنع الخيال.

فالعقل يخاطب النفس خطابين، خطاباً علوياً وخطاباً سفلياً، علوياً فى المعارف الاشراقية، وسفلياً فى المعارف الحسية. ومع ذلك يختلط العقل بالخيال، والحقيقة بالوهم. فيتوهم العقل اتصاله بالنفس. ويتوهم الكثرة من علة واحدة وهى أمر الله. ويتوهم حركات الفلك على مراء النفس واختيارهم مع وجود الجبر فيه. ويجعل العالم آلة فى المقصود فيخسر الدنيا والآخرة، وذلك هو الخسران المبين. ويتصور الله بكل مكان وهو لا يليق بالخلق الأول فضلاً عن المبدع جل جلاله. ويتوهم ابتداء الإنسان من آدم على التوالى مع أن الله خلق البشر دفعة واحدة. والتولد أقرب إلى الشيعة واخوان الصفا، وهو قياس الصانع على منزلة بعض الرعاة من رعاة البقر والغنم والإبل التى تتوالد بعد سنون كثيرة[2].

---

(١) وتشبه تحليلات محمد أركون فى الفكر العربى المعاصر اللسانية هذه البنى الشيعية القديمة.

(٢) الينابيع ص ١١٥-١٢٣.



وهناك تقابل بين كل شئ وكل شئ، فى عالم الهوية المطلقة، الألفاظ والمعانى والأشياء، الحروف والكلمات والأسماء والألقاب. يحكمه نسق رياضى. والحكمة هى إيجاد هذا التقابل "علم الميزان" بتعبير الكرمانى تلميذ السجستانى. الناطق والأساس مثل الذكر والأنثى. سبعة نطقاء وثلاثون نبياً وأربع وعشرون حجة ظاهرة، واثنا عشرة حجة باطنة، وست مراتب للإيمان تكون مجموعها تسعاً وتسعين، أسماء الله الحسنى، سبع عشرة ركعة وتكبيراتها تصبح أربعاً وتسعين تكبيره وخمس تسليمات فنلك تسع وتسعون أسماء الله الحسنى من جديد (١).

والنفس ثلاثة حروف وكذلك العقل، والفناء والبقاء، والقلم واللوح، زوجان من العالم العلوى جامعان لأزواج العالم السفلى مثل الناطق والصامت والجسد والروح، وآدم وحواء، والشهادة "لا إله" المضافة إلى حد الاسمين. الصامت فى دار العمل مقامه مقام النفس فى العالم العلوى ومنه يكون ابتداء الشهادة. وقد أقيم للتأويل، والكلمة الأخرى فى الشهادة مضافة إلى الاسم النهائى (٢).

الكلمة والعلة أسماء واقعة على الإبداع. والأعمال والسابق والعقل والقلم أسماء واقعة على المبدع. والآخر والتالى والنفس واللوح والقدر والنور أسماء واقعة على التالى. الكلمة للعقل والنفس. تجمع الأربعة، اثنان حيان هما العقل والنفس واثنان دونهما منفصلان حركة وسكون وهميان. العقل تام بالفعل، والنفس تام بالقوة (٣).

والأوتاد بروج، والبروج أوتاد. وكل منهما اثنا عشر(٤). فقد استقر العالم

---

(١) القاضى النعمان: المذهبة ص ٣٤/ ٣٧.

(٢) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٣١-١٣٢.

(٣) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٧٢-١٧٣.

(٤) الينابيع ص ٦٨.

٢ ٣	الوتد الأول ١	١٢ ١١
الوتد الثانى ٤	البروج الأثنى عشر	الوتد الرابع ١٠
٥ ٦	الوتد الثالث ٧	٩ ٨

الجسدانى على الأمهات الأربع، النار والهواء والماء والأرض، وعلى الكواكب السبعة، زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، وعلى البروج الاثنى عشر: الحمل، والثور، والجوزاء، والسرطان، والأسد، والسنبلة، والميزان، والعقرب، والقوس، والجدى، والدلو، والحوت. واستقر جسم البشر أعدل الأجسام وأقومها على الطبائع الأربع: الصفراء، والحمراء، والسوداء، والبيضاء، وعلى الأعضاء السبعة الباطنة: الدماغ، والقلب، والرئة، والكبد، والطحال، والمرارة، والكليتان، وعلى الأعضاء الاثنى عشر البارزة: الرأس، والوجه، والعنق، والصدر، والبطن، والظهر، واليدان، والفخذان، والرجلان[1]. فهناك تقابل فى الآفاق بين الجسم والجسد والبروج والكواكب والطبائع. ولا يوجد تقابل اجتماعى، الطبقات الاجتماعية أو المهنية أو السياسية أو الاقتصادية أو الأخلاقية.

ولما كانت الحروف تشير إلى العالم العلوى مثل الكلمة والعقل والنفس، وتشير إلى العالم الانسانى، النطقاء والأنحاء فإنها تميل أيضاً إلى عالم الطبيعة. فالصناعات الدينية الفلسفية والنجوم والهندسة والطب لدراسة النار والهواء والماء والتراب. النار علم الغيب التأييدى الدماغى وهو علم الأنبياء. والهواء علم الحقائق الإيمانى القلبى. والماء علم الممتزج الاتقانى. والتراب علم الظاهر السمعى. ومن اعتدال الطبائع الأربع يتكون الخامس وهو المزاج، وكلها علوم أخروية فى الباطن طبيعية فى الظاهر. وأهل الجنة من الأنس فى الأرض الروحانية مع القائم أو فى الماء الروحانى مع النفس أو فى الهواء

---

(١) الينابيع ص ١٢٥-١٢٦.

العالم الجسدانى	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	١١	١٢
الأمهات الأربع	النار	الهواء	الماء	الأرض								
الكواكب السبعة	زحل	المشترى	المريخ	الشمس	الزهرة	عطارد	القمر					
البروج الاثنى عشر	الحمل	الثور	الجوزاء	السرطان	الأسد	السنبلة	الميزان	العقرب	القوس	الجدى	الدلو	الحوت
الطبائع الأربع	الصفراء	الحمراء	السوداء	البيضاء								
الأعضاء السبعة الباطنة	الدماغ	القلب	الرئة	الكبد	الطحال	المرارة	الكليتان					
الأعضاء الاثنى عشر الظاهرة	الرأس	الوجه	العنق	الصدر	البطن	الظهر	اليدان	الفخذان	الرجلان	القدمان		الذكر

الروحانى مع العقل.وعناصر الطبيعة تجمعها الهيولى، الحر والبرد واليبس والرطوبة، النفخة الأولى ثم النفخة الثانية للتأييد. والمواليد البسيطة القائمة أفضل من أهل الجنة، وأهل الجنة أفضل من الملائكة، والملائكة أحياء عاقلة (١).

وتبلغ ذروة التأويل عند الشيعة فى نظرية "المثل والممثول". فقد ظهر اللفظان عند القاضى النعمان كنظرية فى تأويل الشرائع تقوم على ثنائية اللفظ والمعنى، الدال والدلالة، الماهية والواقع، الروح والبدن. لا يدخل الجنة إلا من تجاوز المثل إلى الممثول، واللفظ إلى المعنى، والظاهر إلى الباطن.

ولا ينطق المثل والممثول فقط باللغة بل أيضاً بالأشياء وبالظواهر الطبيعية وبالشرائع والمؤسسات الاجتماعية. فالظهر محمد، والعصر القائم صاحب سيف التأويل، والمغرب والعشاء آدم. وأيام الأسبوع السبعة تقابل الأنبياء الستة والقائم (٢).

ب- **الأسماء والألقاب**. وتعنى الأسماء ألقاب الأئمة ودلالاتها على الدعوة ومراحلها. فالتشيع دعوة سرية. كما تدل على ذلك ألقاب دعاتها. وتتراوح هذه الألقاب بين الاثنى عشر والسبعة والستة فى تراتب تنظيمى بين الأعلى والأدنى، الرئيس والمرؤوس. ويختلف الشيعة فى هذه الألقاب. فالإمام النزارى مثلاً يجعل رتبة الشيخ بدلاً من داعى الدعاة. وهى مراتب الموجودات، ومراتب الصنعة الإلهية ومراتب الصنعة النبوية أو علماء الدين فى آن واحد، لا فرق بين العالم والله والإنسان.

وقد خصص الشيعة رسائل للأسماء والألقاب كما خصص الحكماء رسائل للمصطلحات الفلسفية، الكندى، والرازى، وابن سينا، والآمدى (٣). مثال ذلك "تحفة المستجبين" للسجستانى (٣٣١هـ). فقد وضعت الأسماء للمعانى الجوهرية دون العرضية. فمتى دقق المرتاد المعانى الجوهرية سهل عليه حفظ الأسامى. أما إذا استبقى منها المعانى العرضية سهل على المعاند إفسادها عليه. هناك منطق محكم بين اللفظ

---

(١) منصور بن عامر: الأسابيع ص ١٧٢-١٧٣.

(٢) القاضى النعمان: المذهبية ص ١٩/٤١/ ٤٧/ ٥٤/ ٦٣/ ٨٣.

(٣) من النقل إلى الإبداع مجـ١ النقل جـ٢ النص فصـ ٢ نشأة المصطلح الفلسفى.

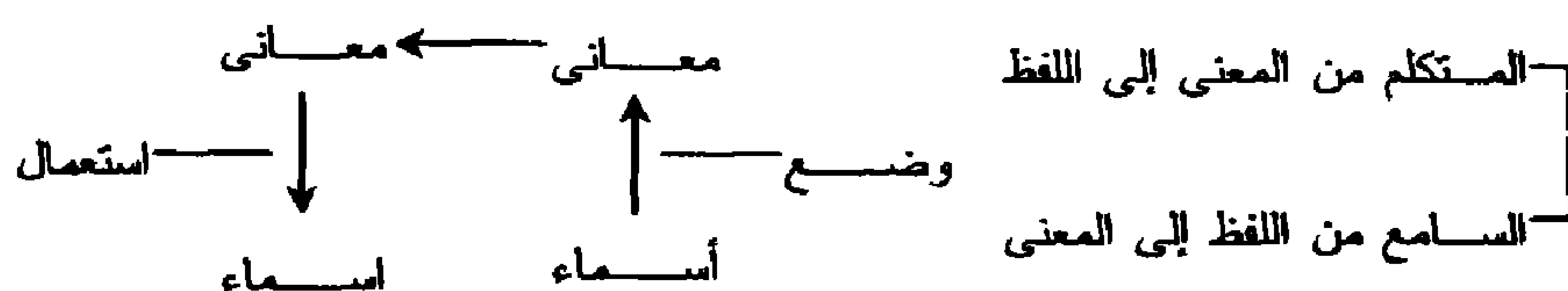
والمعنى والمتكلم والسامع، المتكلم من المعنى إلى اللفظ، والسامع من اللفظ إلى المعنى[١]. المتكلم يضع، والسامع يستعمل.

ومن أسباب وضع هذه الأسماء والألقاب إخفاء المعانى الحقيقية عن أهل الظاهر. فجعلوا الأسماء ألقاباً وكنايات حتى لا تقع فى أيدى غير المستحقين لها وقبل دخول الباب سجداً. ولا مانع من استعمال هذه الألقاب، بمعانيها الظاهرة دون أن تدل على ما هو أبعد منها لهم [٢]. وهو مثل موقف الصوفية فى رموزهم واصطلاحاتهم التى لا يفهم معانيها الباطنة إلا هم.

وتصل الألقاب إلى اثنى عشر لقباً من أعلى إلى أدنى: الناطق، الأساس، الإمام، الباب، الحجة، البلاغ، الداعى المطلق، الداعى المحصور (المحدود)، المأذون المطلق، المأذون المحدود، اللاحق، الجناح. البعض منها لقب مفرد، والبعض الآخر مزدوج. ويأتى الازدواج مضاعفاً بين المطلق والمحدود أو المحصور. وهى ألقاب تدل على مراتب الدعوة وتنظيمها العنقودى [٣]. الناطق رتبة التنزيل، والأساس رتبة التأويل،

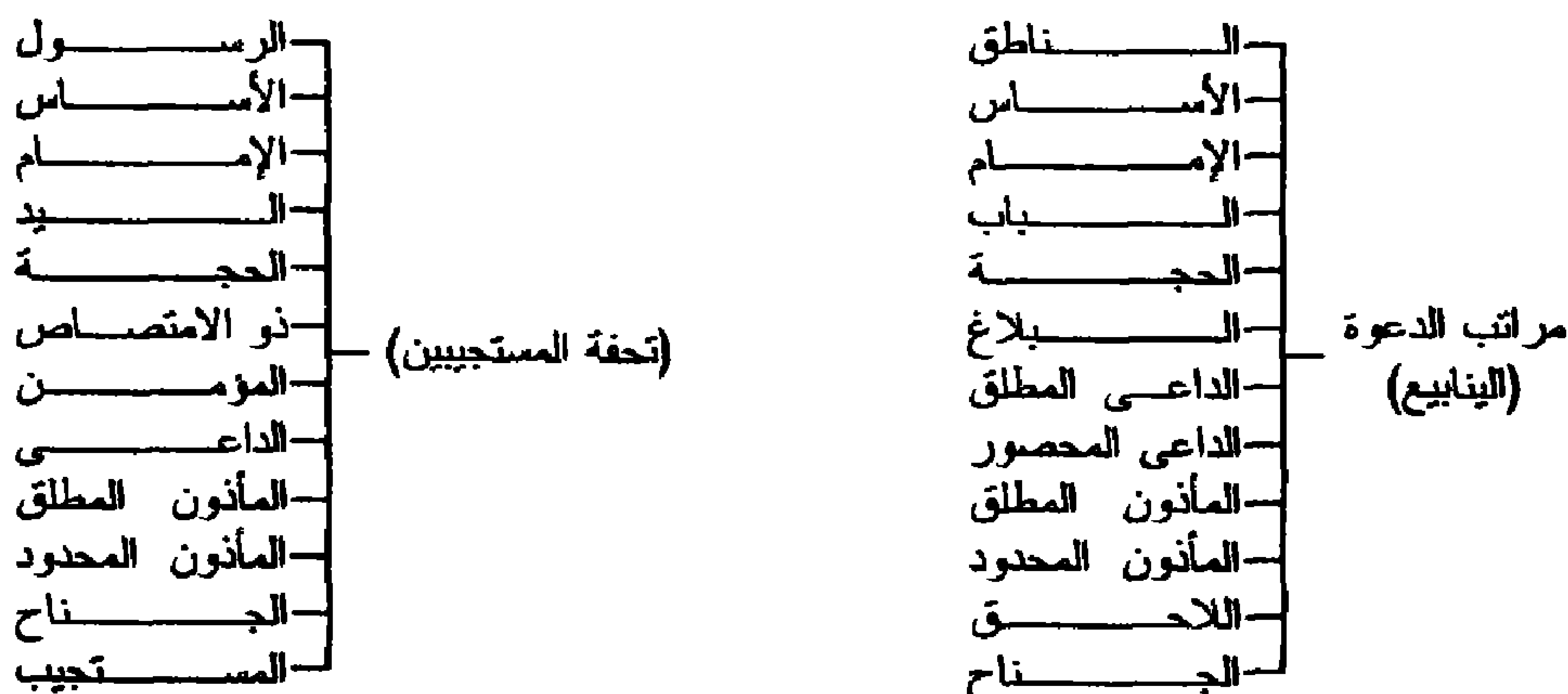
---

(١) تحفة المستجيبين: تحقيق وتقديم عارف تامر، سلبة، سوريا ١٩٥٦ ص ١٤٦.



(٢) السابق ص ١٥٤-١٥٥. ويمكن إعداد رسالة عن ألقاب الشيعة.

(٣) الينابيع ص ٢٣، تحفة المستجيبين ص ١٥٢-١٥٥.



والإمام رتبة الأمر، والباب فصل الخطاب، والحجة الحكم بين الحق والباطل، والبلاغ الاحتجاج وتعريف المعاد، والداعي المطلق تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنية، والداعي المحصور تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة، والمأذون المطلق العهد والميثاق، والمأذون المحدود جذب الأنفس المستجيبة وهو المكاسر، واللاحق مؤازرة المأذون المحدود والقيام بمهمته، والجناح أثناء غيابه.

ويلاحظ أن التأويل أعلى من التنزيل ويأتي بعده، وأن مهمة الإمام تنفيذية خالصة، وأن مهمة الباب والحجة معرفية في التمييز بين الحق والباطل، وأن البلاغ محاجة كلامية لإثبات المعاد، وأن الداعي المطلق والمحدود مهمتهما تحديد المفاهيم العلوية والسفلية، وأن مهمة المأذون المطلق والمحدود جمع الناس وربطهم بالميثاق، وتطهير أنفسهم في حضور الإمام أو في غيابه.

وفي اثنا عشرية أخرى: الرسول، والأساس، وهما الأساسان، ثم الإمام وهو المتمم، والحجة وهو اللاحق وهما معاً الفرعان، واليد، وذو الامتصاص، والداعي وهو الجناح، والمأذون المطلق، والمأذون المحدود، والمؤمن، والمستجيب دون الثاني عشر. فالناطق هو الرسول، والداعي والجناح مرتبتان: مرة ومرتبة واحدة. والداعي نوعان: مطلق ومحصور مرة، وداعي فقط مرة أخرى. ثم تختلف الأسماء في الباب والبلاغ واللاحق مرة وفي اليد وذي الامتصاص والمؤمن والمستجيب مرة أخرى.

الناطق أي الاعلان وليس الجسد. والأساس هو الوحي، أساس المؤمنين والأئمة واللاحق ودور الكشف وكلاهما الأصلان أي التنزيل الرسول والوحي الأساسان، والتنزيل والتأويل للدين والدنيا. بالتنزيل عصمة الرجل وماله، وبالتأويل حياته وروحه ونجاة نفسه. والإمام هو المتمم أي بالأئمة تتم أدوار النطقاء. ويرتقي السابع من مرتبة الإمامية إلى القائمية. والحجة هو اللاحق لأن الإمام لا يقيم حجته على أهل زمانه من نفسه لعظم الأرض فقسمها طبقاً لأقسام الفلك الاثنى عشر جزيرة بازاء بروج السماء، وسبعة أقاليم بازاء السبعة أفلاك وجعل في كل منها حجة وفي كل جزيرة لاحق يدعو الخلق لدين الله.

واللاحق من اللحوق لأن التأييد خاص لا يتعدى واحداً فى كل زمان. ولكل لاحق خليفة وله قسط من تأييده. ويشار إلى الإمام والحجة بلفظ واحد. وهما فرعان من الأصلين. فى العالم الجسدانى أساسان، وفى العالم الروحانى أصلان. واليد لكل لاحق يعتمد عليه ويثق به ويقوم مقامه. وبمقدار عدد اللواحق توجد الأيادى. وذو الامتصاص صفة لبعض المختارين يمتصون بها ما يترجم باللسان وماضيه من حلاوة ودراية. والداعى أو الجناح معتمد على اللواحق فى الدعوة لنشرها ظاهراً وباطناً طائرين مثل الأجنحة وتسليمها إلى المأذون المطلق أو المحدود. والمؤمن من عرف صاحب زمانه نسباً واسماً وسكناً وبيعة ووقف على مجارى الأكوار والأدوار ومراتب الأسابيع وكيفية البعث والثواب والعقاب. والمستجيب من استجاب لدعوة الحق وانقاد لمعرفة التوحيد والحدود العلوية والسفلية ومعرفة متشابهات التنزيل والشريعة التى لا يعرفها أهل الظاهر.

وصفات الفعل أشخاص وحدود مثل أسماء الله الحسنى. وهى من أعلى إلى أدنى الحكماء. وكلها من الأصلين: الله، إله: حروف علوية سبعة، وحروف ثلاثة، جنسان، وأنحاء سبعة، وساعات الليل والنهار أربع وعشرون، والأيادى، اليمين واليسار ثمانية وعشرون، ونطقاء خمسة، وأسس أربعة، وخلفاء أصحاب التأويل سبعة، والملائكة اثنا عشر، والجناح واحد، والمتمم واحد. فيكون المجموع تسعاً وتسعين، جمعاً بين الصفات والظواهر الطبيعية والملائكة والبشر [1].

---

(١) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٦٣-١٦٤.

أسماء الله الحسنى:
- حروف علوية (٧)
- حروف (٣)
- جنس (٢)
- أنحاء (٧)
- ساعات الليل والنهار (٢٤)
- الأيادى (٢٨)
- خلفاء أصحاب التأويل
- الملائكة (١٢)
- النطقاء (٥)
- الأسس (٤)
- الجناح (١)
- المتم (١)

صفات الفعل:
- الحكماء (٤)
- الأوصياء (٤) كور الاقرار
- الأدوار الأربعة (٢٨)
- النطقاء (٤)
- الأسس (٤)
- الأئمة (٢٨) كور التعبد
- الناطقان (٢)
- الأساسان (٢)
- الأنحاء (١٤) – الدوران
- صاحب الكشف (١)
- الخلفاء (٨) – كور العلم

وصفات الفعل تعبر عن الأكوار والأدوار من أعلى إلى أدنى: الحكماء أربعة والأوصياء أربعة فى كور الإقرار. ثم أدوار أربعة فى كور الإقرار يضم ثمانية وعشرين. ثم النطقاء الأربعة، والأسس الأربعة، والأنحاء الثمانية والعشرون فى الأدوار الأربعة فى كور التعبد، ثم الناطقان والأساسان، ثم الأنحاء الأربعة عشر فى دورين، ثم صاحب الكشف، ثم الخلفاء الثمانية فى دور العلم. ويكون المجموع تسعاً وتسعين اسماً.

ويكشف لأهل الجنة عن أسماء الحق. ويمكن للعقل معرفتها وكذلك الجن. وأسماء الله الحسنى هى الحدود العلوية والسفلية للدلالة عليه، من أعلى إلى أسفل. وكل اسم علوى دليل على ما دونه. الأعلى يدل على الأدنى، والأدنى يعتصم بالأعلى، والكل يدل على الوحدانية كما يدل الاسم على المسمى. والاسم ليس مشتقاً من غيره بل الصفات محمولة عليه. والعقل مجمع الصور، اسم الله الأعظم. فالله محور العقل. والصفات ما دون النفس لما بها من تشبيه. وهى نوعان، صفات الذات وهى الحدود الروحانية، وصفات الفعل وهى الحدود الجسمانية. والمصدر واسطة بين الأسماء والصفات كما أن النفس واسطة بين العقل وسائر الحدود. وهى من أعلى إلى أدنى: الجد، والعقل، والنفس، والناطق، والأساس، والإمام، واللاحق، والداعى، والمستجيب [1].

الاسم الذى لا مسمى له هو الجد، المرتبة الأولى. والمسمى الذى لا اسم له هو المستجيب المرتبة الأخيرة، وما بينهما اسم ومسمى، علة ومعلول. الصفة والاسم طرفان

---

(١) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٦٠.



والمصدر وسط. كما أن العقل والحدود طرفان والنفس وسط.

وقد يكون الترتيب سباعياً وكلهم من الأئمة ابتداء من الإمام المقيم، وأدنى من الأساس ثم المتم ثم المستقر ثم المستودع، ثم الإمام بالقوة ثم الإمام بالفعل. الإمام المقيم يقيم ناطق الدور ويمده بالروح. والإمام الأساس يرافق الناطق ومنه تسلسل الأئمة فى أدوارهم الزمنية. والإمام المتم يتم الدور الذى يقوم به سبعة من الأئمة. والإمام المستقر له الحق بتوريث الإمامة لولده نصاً. والإمام المستودع له الإمامة فى ظروف استثنائية ولا يورثها لولده. والإمام بالقوة كتاب الله المنزل، والإمام بالفعل هو الأساس. ويلاحظ أن كل مرحلتين على التقابل: المقيم والأساس، المستقر والمستودع، بالقوة وبالفعل [1].

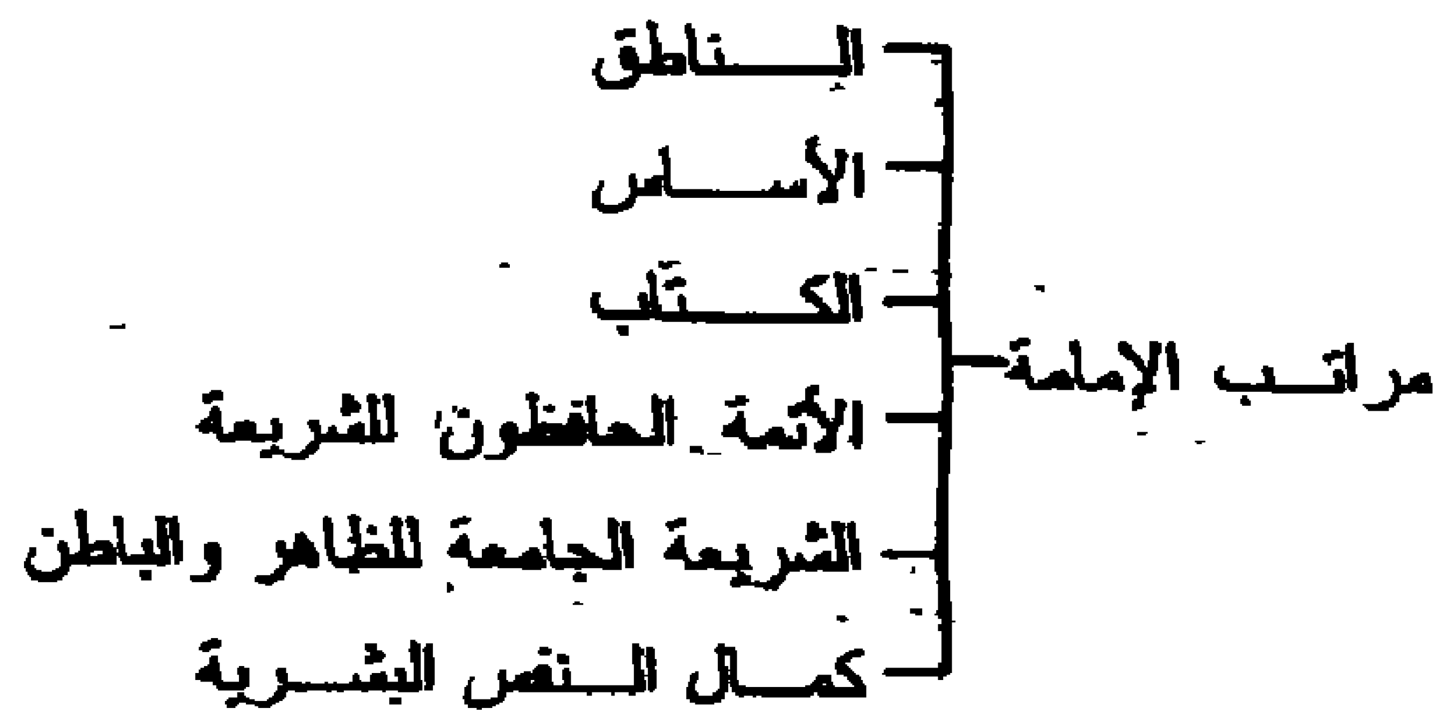
وقد يكون الترتيب سداسياً: الناطق وأدنى منه الأساس ثم الكتاب ثم الأئمة القائمون بحفظ الشريعة وهم كثيرون، ثم الشريعة الجامعة للباطن والظاهر، للعلم والعمل من الكتاب، وأخيرا كمال النفس البشرية. الناطق هو أصل الدين علماً وعملاً، وأئمة يدعون إلى الكمال فى العلم والعبادة الظاهرة. والأساس هو الإمام القائم بالفعل، والكتاب إمام بالقوة. وواضح أن المرتبة ليست فقط فرداً مثل الناطق والأساس بل جماعة مثل الأئمة القائمين بحفظ الشريعة أو كتاباً وهو الإمام بالقوة أو شريعة أو كمالاً للنفس البشرية [2].

---

(١) الينابيع ص ٢٤-٢٥.



(٢) الينابيع ص ١٧.



وهناك ألقاب للمجموعات. فالتشيع دعوة للتجنيد. هناك تقسيم ثلاثى يبدأ بالرفاق المقدمين وهم القادة، ومسؤوليتهم فى الإشراق والتدريب. وأدنى منهم الفدائيون المناضلون. وأدنى منهم المستجيبون المبتدؤون [١].

والناس فى التوحيد ثلاث مراتب: الولى ظاهر التنزيل والتشبيه والتمثيل وهو شرك. والثانية التعطيل، والثالثة التنزيل والتوحيد بالتأويل وهى رتبة المؤمنين الموحدين المنزهين[٢].

والناس فى الصفات والأسماء على أربع مراتب. الأولى المأذونون والأجنحة يرون صفات العقل وهى الحدود الجسمانية، وهم المؤيدون. والثانية الجن يرون صفات الذات وهى الملائكة. والثالثة الذين يرون الصورة التامة ولا يرون المصدر، ويتصلون بالاسم الحق وهو العقل بواسطة الملائكة والصورة التامة والنفس. والرابعة الملائكة بالفعل يرون الصور التامة وهى النفس، ولا يرون الحق وهو العقل بل يعرفونه ويتصلون به وبالجوهر الذى منه أبدع ولم يك تاماً [٣].

---

(١) الينابيع ص ٢٤.

مراتب الفدائيين والجيش:
- الرفاق، المقدمون
- الفدائـــيون
- المستجيبون

(٢) قيس بن منصور: الأسابيع ص ١٧.

الــناس فــى التوحــيد:
- التنزيل والتأويل = الإيمان
- التعطــيل = النفاق
- ظاهر التنزيل والتشبية والتمثيل = الشرك

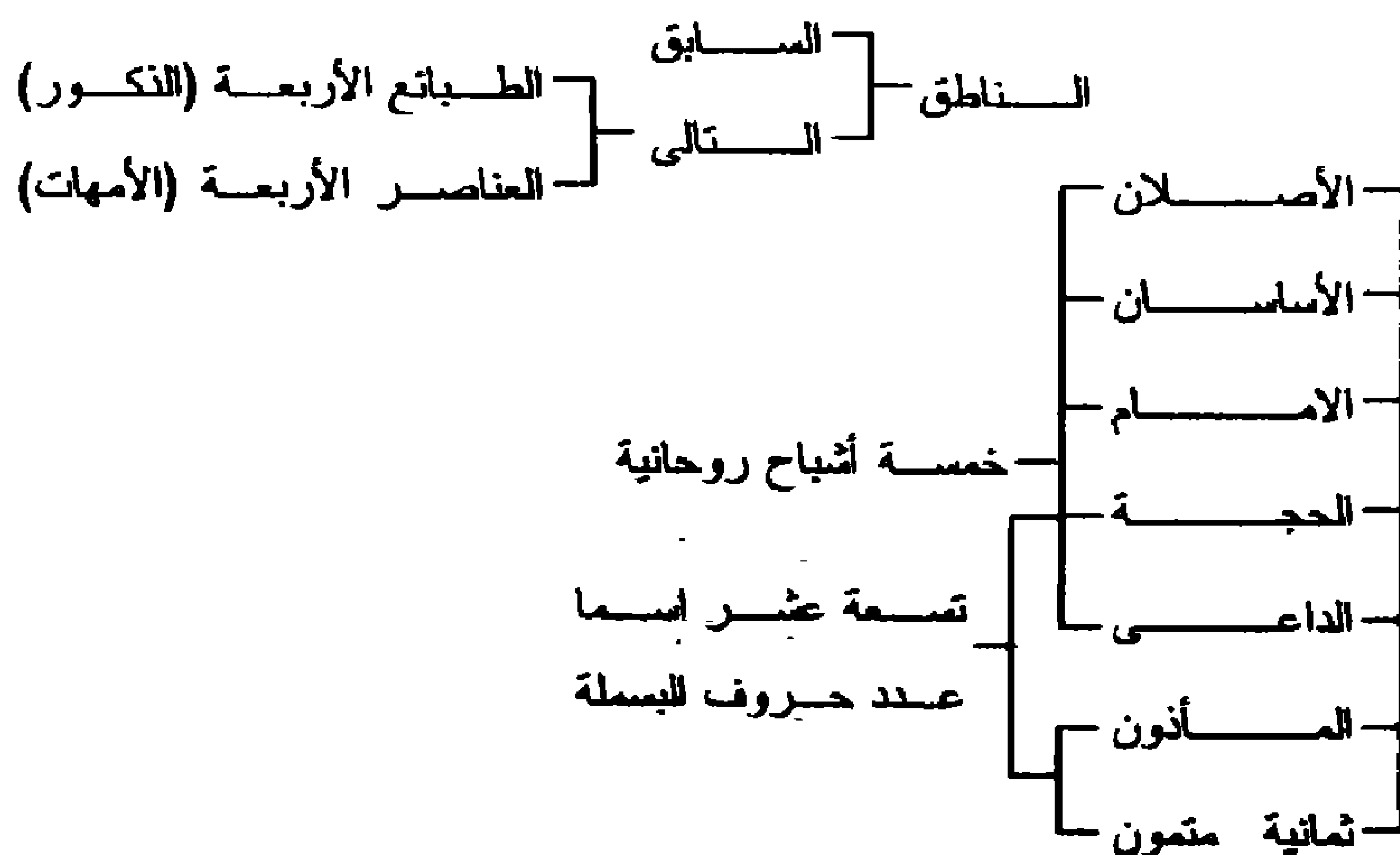
(٣) السابق ص ١٦٠-١٦١.

مراتب العارفين للصفات:
- المأذون والأجنحة الذين يرون صفات الفعل
- الجــن الذيــن يــرون صـــفات الـــذات
- المتصــلون بالاسم الحق ولا يرون المصدر
- الملائكــة بالفعل الذين يرون الصور التامة

ويقابل التراتب الكونى التراتب الجماعى، تقابلاً بين عالم الربوبية وعالم الستر. فعالم الربوبية أربعة: العقل والنفس والهيولى والطبيعة. وهو نفسه عالم الطبيعة: الدهر والزمان والأركان والأجسام. الأوليان الكلمة والآخران الأمر. هذه العوالم الستة تقابل مجموعات الستر: عباد مكرمون، وأملاك مرسلون، وخيرة روحانيون، ورسل مصطفون، وأمناء مقربون، وأناس عالمون. وتقابل الاتجاهات الست: الأمام والوراء والجنوب والشمال والفوق والتحت. والكل يرجع إلى ستة أعداد رياضية ثلاثة مزدوجة، نقطتان للخط، وخطان للسطح، وسطحان للجسم [(١)].

وتعلقت الولائم العلوية على الطبائع بالامتزاج فحدثت العناصر السفلية الكائنة فيها الأجسام، والحدود الجسمانية، والجواهر البسيطة والمركبة. وترتبت الحدود السفلية ترتيباً مستقيماً. وعلى هذا جرت أقدار الله من الأصلين والأساسين والإمام والحجة والداعى والمأذون وثمانية متمين. الأصل هو السابق، وانبعث منه التالى الذى ظهر منه الطبائع الأربعة وهى الذكور، والعناصر وهى الأمهات، فكان منها الروح الفرد. وظهرت فى العالم الحجج فى الجزائر، وتباينت الأقاليم التى يقوم فيها مقام الناطق

(١) حاتم بن عمران: الأصول والأحكام ص ١٠٢-١٠٣.



والأساس بالدلالات، وأخذ كل ربع من العالم خطة إذا كان العنصر من السابق إلى التالى إلى الناطق إلى الأساس والإمام والحجة ليقع الصلاح. هذا هو سر الله فى العالم الذى لأجله أخذت العهود والمواثيق. الناطق والأساس والإمام والحجة والداعى دلالة على الخمسة أشباح الروحانية على ساق العرش وبها سأل آدم ربه التوبة فتاب عليه. وهى الأسماء التسعة عشر التى فتح الله كل سورة فى كتابه بها. لذلك فرق أهل الظاهر بين دعوة الباطن لأنهم جهلوا الحدود الروحانية وتوقفوا على الحدود الجسمانية باتباعهم الشرائع الظاهرة وانحجاب الحقيقة عن عيونهم (١).

والخلائق الأربعة هم الملائكة والجن والشياطين والإنس. الملائكة على التأييد المتصل بالنطقاء من السابق. والجن على ما يتصل بالنطقاء من فوائد التالى وقواه المستجنة عن الخلائق. والشياطين على الذين عكفوا على ظاهر النطقاء دون الوقوف على حقائقها، فبعدوا عن الحق وضلوا وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل. والأنس على أهل الحق الذين أنسوا التأويل، ونجوا من الشكوك والشبهات وصار التأويل كهفهم وملجأهم (٢).

ومراتب المؤمن خمس: المؤمن والمحرم والمحل والمأذون والمباح (٣).

---

(١) السابق ص ١١٠-١١١.

(٢) الينابيع ص ١٦٩-١٧٠.

(٣) القاضى النعمان: الرسالة المذهبية ص ٨٤ - ٩٠.



خامساً : الضرورة والحرية

بعد التصورات الثلاثة للتاريخ، التاريخ الرأسى والتاريخ الأفقى والتاريخ الدائرى يمكن صياغة فلسفة التاريخ كجزء مكمل لعلوم الحكمة فى صياغة إشكالات رئيسية فيها مثل الضرورة والحرية، خصائص الشعوب، قيام الدولة وسقوطها، قوانين التاريخ، تاريخ الحضارة. ويمكن أيضاً الاستمرار فى نفس تصنيف التصورات المختلفة للتاريخ مثل التاريخ الشعوبى، التاريخ السياسى أو التاريخ الحضارى، وخشية من نمطية التقسيم تم تفضيل الطريقة الأولى، وجعل باقى تصورات التاريخ متضمنة فيها.

١ - أنواع الضرورة. الضرورة والحتمية لفظان متساوقان على التبادل. وهى على أنواع: أولاً الحتمية الجغرافية طبقاً للنظرية الجغرافية الشهيرة خاصة عند إخوان الصفا وابن خلدون وتفسير التاريخ البشرى طبقاً للموقع الجغرافى[١]. ثانياً الحتمية التاريخية التى تفسر كل شئ يقع فى التاريخ طبقاً للإرادة الإلهية أو قوانين الكون العامة. ومن ثم تسمى أيضاً الحتمية الكونية أو الحتمية الإلهية. ثالثاً الحتمية الشعوبية التى تفسر الظواهر الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والتاريخية طبقاً للخصائص النفسية والسمات المزاجية للشعوب طبقاً لعلم نفس الشعوب [٢].

أ - **الحتمية الجغرافية**. وكما هو الحال عند إخوان الصفا وابن خلدون وجمال حمدان التاريخ ابن الجغرافيا، وأن كل ما يحدث على الأرض إنما هو محكوم بما يحدث فى السماء. عالم ما فوق القمر هو الذى يتحكم فى عالم ما تحت القمر بلغة الفلك القديم. فابن خلدون إذن صياغة كاملة لما كان معروفاً سلفاً منذ القرن الثالث حتى القرن السابع. موضوع الجغرافيا والتاريخ إذن موضوع واحد. الأرض ومن عليها أى الأرض والسكان. وبالتالى يصبح موضوع الجغرافيا البشرية أحد الموضوعات المشتركة بين

---

(١) وازدهرت فى الغرب الحديث عند هردر وكانط ومونتسكيو. وهى أساس الجغرافيا السياسية كما صاغها أخيراً جمال حمدان فى فكرنا المعاصر.

(٢) كان علم نفس الشعوب La psychologie des peupless أحد مراحل تكوين فلسفة التاريخ فى الغرب الحديث خاصة عند فوييه A. Fouillée وجويو J.M. Guyau وهو أحد مصادر العنصرية.

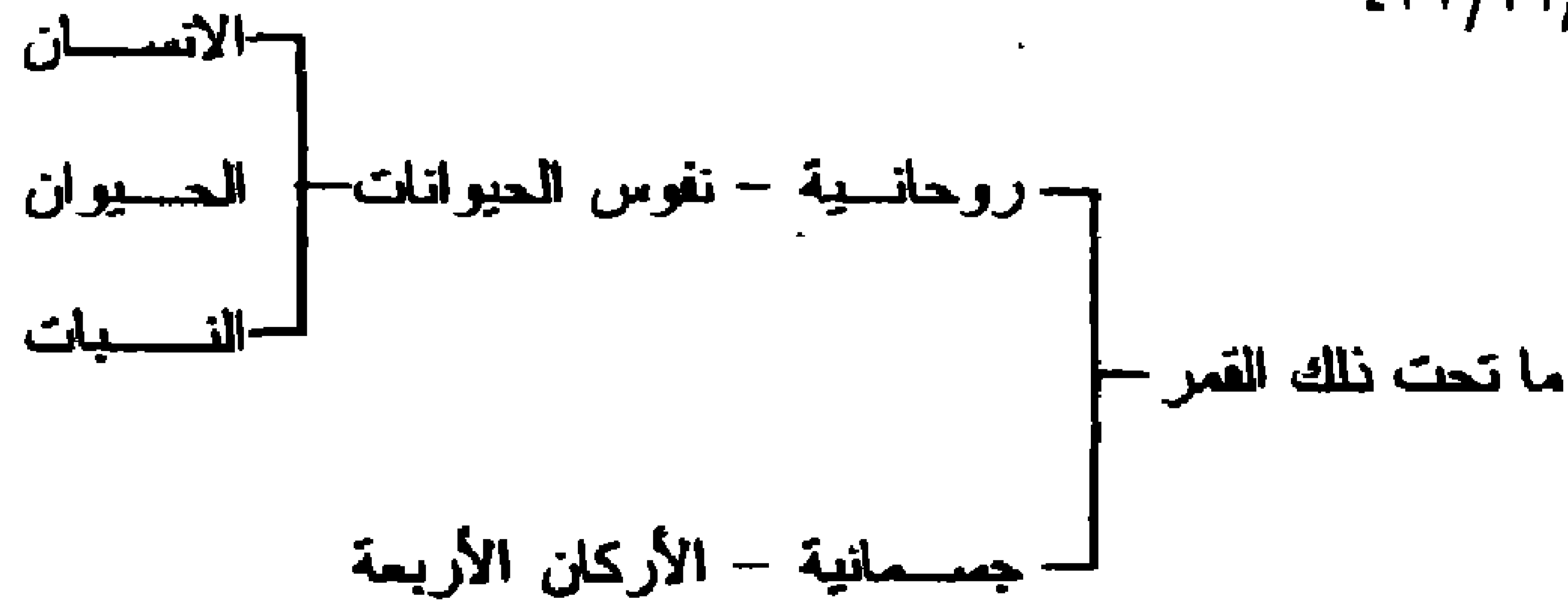
الجغرافيا والتاريخ. البداية بالزمان الجغرافى، النهار والليل والشهر والسنة إلى الزمان، التاريخ الأحقاب والمراحل، ومن تعاقب الليل والنهار إلى قيام الدول وسقوطها. ويتم الانتقال من الجغرافيا إلى التاريخ ومن فلسفة الطبيعة إلى فلسفة التاريخ، ومن جدل الطبيعية إلى حركة التاريخ. وما تحت فلك القمر نوعان: جسمانية، وهى الأركان الأربعة والتى منها يتكون النبات والحيوان والإنسان، وروحانية وهى نفوس الحيوانات (1).

وقد تكون الأقاليم أربعة أو ستة عشر عند الفيثاغوريين مثلاً إلا أن الأكثر شيوعاً هو أن الأقاليم الجغرافية سبعة. وعلى أساسها تنشأ الجغرافيا البشرية. وبينها خطوط وهمية تم وضعها.

ففى الجغرافيا الطبيعية تتعدد أنواع الجبال وأحجارها الصلبة أو اللمساء أو الخضراء طبقاً للأقاليم. وتتفاوت شهرة البلاد فى المعادن طبقاً لها. وتوزع مياه البحار والأنهار أيضاً طبقاً لها. توجد سبعة أبحر: بحر الروم، والقلزم، وفارس، والصين، والهند، ويأجوج ومأجوج، وجرجان. ويُرى الضباب فى البلدان القريبة من سواحل البحار. وتكثر الأمطار فى الشتاء وتقل فى الصيف نظراً لصعود الأبخرة فى الأقاليم الشمالية. وتسرى الأنهار شرقاً وغرباً. وشمالاً وجنوباً مثل أنهار النيل والشام ودجلة والفرات وأذربيجان وسجستان. والأفلاك السرية تقابلها الأقاليم السبعة، والبروج تقابلها البلدان، والوجود والحدود تقابل المدن والقرى، والدرجات والدقائق فى مقابل الأسواق والمحال والقرى، والثوانى الدور والمنازل والبيوت (2).

---

(1) الرسائل ط/11/433



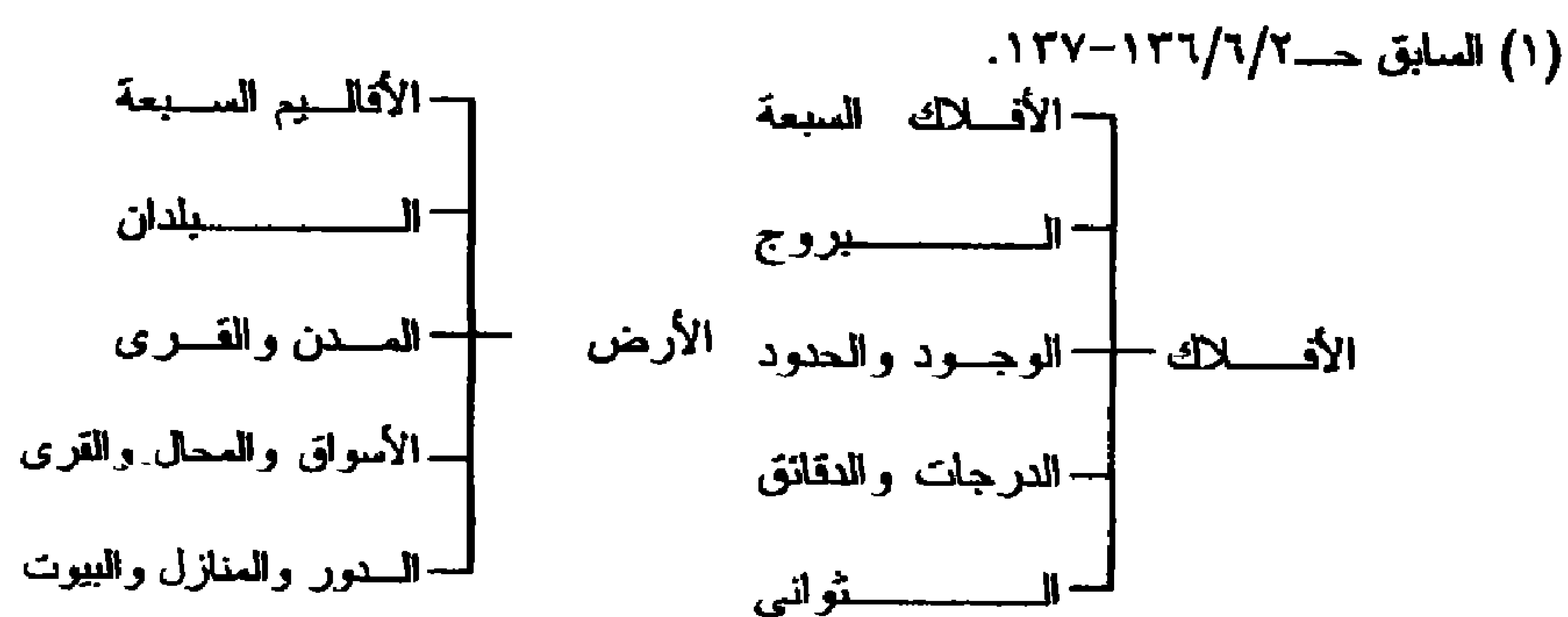
(2) الرسائل جـ2/11/457 جـ2/3/57 جـ2/4/78 ح7 جـ2/5/97-100 جـ1/4/166 جـ1/ 166/1.

الملوك الأوائل الذين كانوا بالربع المسكون من الأرض مثل أفريدون النبطى وتبع الحميرى وسليمان داود والاسكندر اليونانى وأردشير بن بابك الفارسى لتعليم حدود البلدان والمسالك والممالك. فالتاريخ سند للجغرافيا (١).

وتتحكم الكواكب فى المواليد قبل الولادة من الشهر الأول حتى الشهر التاسع. ويكتب له رزقه وحرفته ورئاسته ومزاجه وآفاته وعلمه كما هو الحال عند الأشاعرة "السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"، وتقدير الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى سلفاً من الله. فما من مولود إلا وقد قدر الله حياته ومماته ورزقه، سعادته وشقاؤه، هداه وضلاله، توفيقه وخذلانه. ومقدر عليه فى مراحل عمره كل شئ، كل كوكب من الكواكب السبعة يتوكل عليه بحوالى عقد من الزمان. وتتحكم الكواكب فى جنس المولود ذكراً أم أنثى. وتتحدد ألوان البشرة لسكان الأقاليم السبعة بين الأسود والأشقر طبقاً للقرب من الشمس، من الأسود إلى الأسود الأسمر إلى الأسمر إلى الأسمر الأبيض إلى الأبيض إلى الأبيض الأشقر إلى الأشقر (٢).

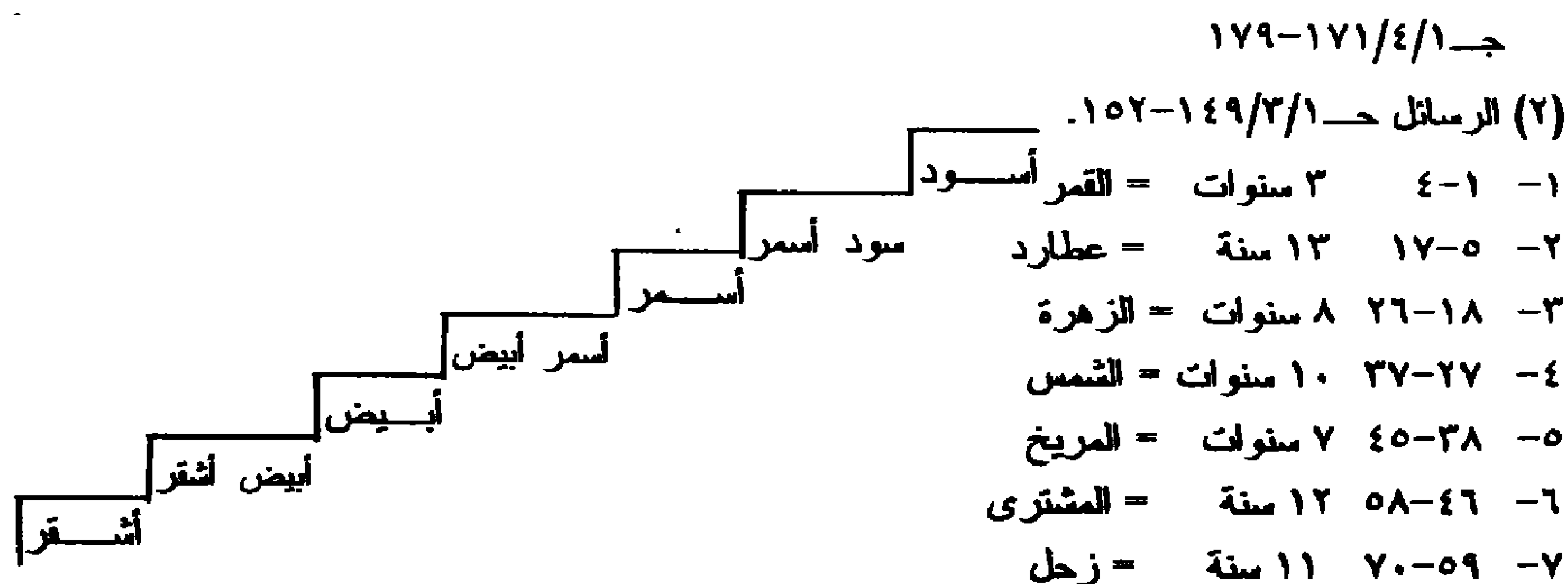
---

(١) السابق جـ٢/٦/١٣٦-١٣٧.



جـ١/٤/١٧١-١٧٩

(٢) الرسائل جـ١/٣/١٤٩-١٥٢.



١- ١-٤ ٣ سنوات = القمر
٢- ٥-١٧ ١٣ سنة = عطارد
٣- ١٨-٢٦ ٨ سنوات = الزهرة
٤- ٢٧-٣٧ ١٠ سنوات = الشمس
٥- ٣٨-٤٥ ٧ سنوات = المريخ
٦- ٤٦-٥٨ ١٢ سنة = المشترى
٧- ٥٩-٧٠ ١١ سنة = زحل

وتتحكم الكواكب فى تكوين الجنين. فالتدبير فى الشهر الثانى من فعل المشترى، وهو كوكب الاعتدال، وسبب النظام والترتيب، ودليل العقل فى الإنسان والفهم والتمييز فى العلم والروية والعفة والدين والورع والتقوى والعدل والإنصاف والعفة والزهد أى خصال الملة التى تؤدى إلى السعادة. وفى الشهر الرابع تظهر الخصال التى يحتاج إليها الملوك والرؤساء وأتباعهم وتدبير سياساتهم وقبول خصال النبوة والملك والفضائل الانسانية والأخلاق الملكية والمعارف الربانية والعلوم الالهية. وفى السادس معرفة علم الدين والكلام والأقاويل فى الورع وأحكام الشرع ومواعظ الناموس ووصف العدل وبيان الخلق والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وذكر المعاد ووصف أحوال الآخرة، وبعث الأنبياء وهم أطباء النفوس. ثم يصير المولود فى تدبير المشترى اثنا عشر شهراً وهو صاحب الدين والورع والانابة، والزهد والعبادة، والرجوع إلى الله بالصوم والصلاة.

وأحد الأسباب التى دعت الحكماء إلى وضع النواميس واستعمال السنن أن مرجعيات أحكام النجوم من السعادات والمناحى عند ابتداء القرانات وتحاويل السنين من الغلاء والرخص فى الجدب والخصب أو القحط والطاعون والرخاء أو تسلط الأشرار الظالمين وما شاكلها من تغيرات الزمان وحوادث القيام (١).

وفى كل إقليم من هذه الأقاليم السبعة ألوف من المدن. وفى كل منها أمم من الناس مختلفة الأسنة والألوان والطباع والآداب والمذاهب والأعمال والصنائع والعادات. يختلفون فيما بينهم كما يختلف الحيوانات والمعادن بسبب اختلاف أهوية البلاد وتربة البقاع وعذوبة المياه وملوحتها طبقاً للتوجه القرآنى الصريح فى اختلاف الطبيعة كمقدمة فى حق الاختلاف (٢).

وترتبط الطباع بالأوضاع الجغرافية للشعوب. فمزاج الأبدان من البلدان الجنوبية كالحبشة والزنج والهند والسند يغلب عليه الحرارة لمرور الشمس على سمتها مرتين

---

(١) السابق حـ٢/١١-٤٤-٤٤٣/٤٤٨ حـ١/٥/١٨٦.

(٢) السابق حـ١/٤/٧٩. انظر أيضاً دراستنا: حق الاختلاف. هموم الفكر والوطن حـ١ التراث والعصر والحداثة. ص ٢٢٩-٢٣٨.

فتحترق ظواهر الأبدان وتسود الجلود وتتجعد الشعور، وتبرد بواطن الأبدان، وتبيض العظام والأسنان. وتتسع العيون والمناخر والأفواه. على عكس البلدان الشمالية حيث تبعد الشمس فتبيض الجلود، وتترطب الأبدان، وتحمر العظام والأسنان، وتكثر الشجاعة والفروسية، مع أن الفروسية لم تقل في البلاد الحارة، وتسبط الشعور، وتضيق العيون، وتجف الحرارة في بواطن الأبدان. فالطباع والأخلاق تتبع مواقع الشمس (١).

وتتحكم الكواكب في البيئة الاجتماعية مثل الدهاقين جمع دهقان وهم المكدون أو التجار أو المتسولون، وزعماء الاخلاص العجم ورؤساء الأقاليم. كما تتحكم في النظم السياسية ومناصب الناس ملوكاً ووزراء وأولياء عهد. كما تتحكم في المواهب، شعراء وخطباء.

ويتخصص كل كوكب في قطاع اجتماعي في بنيته المادية أو المعنوية، الجغرافيا الطبيعية والدين والسياسة والفن والعلم. فزحل كوكب الطبيعة والعمران، سبب حدوث الأنهار والجبال والبرارى والأجسام والعذران والشوارع والطرقات وحدود البقاع. والمشترى يتعلق بالدين والسياسة، سبب حدوث المساجد والهياكل والبيع ومواضع الصلوات، وبقاع القرابين، وعلة اجتماعات الناس في الجمع والأعياد وتعلم أحكام النواميس، وقراءات الكتب النبوية، والتفقه في الدين والحكومة عند القضاة والحكام. والمريخ كوكب الحرب والصناعة والسياسة سبب حدوث مواقد النيران ومذابح الحيوان ومعسكر الجيوش وأماكن السباع ومواضع الحروب والخصومات، وعلة اجتماعات الناس، والنبات والجواهر المعدنية. والزهرة كوكب البساتين واللهو والجمال والفن، وسبب مواضع المتنزهات ومجالس الطعام والشراب والفرح والسرور واللذة والمناظر الحسان، واجتماعات الناس والنبات والحيوان. وعطارد كوكب الأسواق والعلوم والكتاب ومواضع الصناع ومجالس العلماء ودواوين الكتاب وجموع القصاصين ومناظرات العلماء، ومنازل الملوك والسادات صعوداً، ومواضع السحق والسقوط والحبوس هبوطاً.

والسؤال هو: لماذا يختص كل فلك في السماء بقطاع على الأرض، وما وجه

---

(١) الرسائل جـ١/٩/٣٠٤.

العلاقة؟ لماذا المشترى للدين، وتعارض الحرب والسلام بين المريخ والزهرة ولماذا وضع العلوم في الأسواق؟ وماذا عن باقى مظاهر الحياة الإنسانية، العلاقات الأسرية، وما يحدث للفرد من سعادة وشقاوة؟ (١).

ويزيد عدد مدن الأرض وينقص بحسب موجبات أحكام القرانات وأدوار الأفلاك. فالقرانات دالة على قوة السعد واعتدال الزمان واستواء الطبيعة ومجيء الأنبياء وتولية الوصى، وكثرة العلماء، وعدل الملوك، وصلاح أحوال الناس، ونزول الغيث، وتزكية الأرض والنبات، وتوالد الحيوان، وعمران البلاد، وكثرة المدن. وبالقرانات الدالة على قوة النحوس يفسر الزمان والنطق، وينقطع الوصى، ويقل العلماء، ويموت الأخيار، ويجور الملوك، وتقسى أخلاق الناس، وتسوء الأعمال، وتختلف الآراء، ويمتنع نزول الغيث. فلا تزكو الأرض، ويجف النبات، ويهلك الحيوان، وتخرب المدن فى البلاد.

وتظهر النبوة طبقاً للأقاليم السبعة. تظهر فى المناطق المعتدلة، فى الاقليم الثالث. فضيلة الاعتدال ليست فقط جغرافية بل أيضاً نبوية إلهية. فأكثر الأنبياء من السحر أى الإقليم الوسط بين الشمال والجنوب لأن الطرفين ناقصان، البيض من أسفل والزنج والحبشة من أعلى لأن أخلاقهم وحشية. وقلما يعتدل مزاج أهل البلدان الجنوبية من الحبشة والزنج والنوبة وأهل السند والهند. الحرارة فى الداخل عند البيض، وفى الخارج عند السود. إذا اجتمعت الخصال فى واحد من البشر فى دور من أدوار القرانات فى وقت من الزمان يكون هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام. فهل يظهر الأنبياء بالقرانات أم باحتياجات الأمم وقوانين التاريخ بناء علي أسباب النزول؟

وكما أن هناك أقاليم سبعة استدل المنجمون على أن الكائنات سبعة أنواع من دورات التاريخ والأنظمة السياسية والكوارث والحوادث والمواليد والأمور الخاصة. فدورات التاريخ للجيل والدول كل مائة سنة مرة. ونظم الحكم من أمير إلى أمير كل مائتى وأربعين سنة مرة. والملوك، فتناً وأشخاصاً، كل عشرين سنة مرة. والكوارث من الأمراض والعلل والغلاء والرخص والجدب والخصب والوباء والموت والقحط كل سنة

---

(١) السابق جـ١/٤/١٨٠/١٧٥ : جـ٢/٩/٣٠٤ جـ٤/٦/١٢٤-١٤٤.

مرة واحدة. والحوادث والاستقبالات والاجتماعات كل شهر وكل يوم. والمواليد كل دقيقة وثانية، والأمور الخافية كل ثانية. فالزمان يتناقص تدريجياً من التاريخ إلى خفايا الأمور من الدورة التاريخية فى أعمار الحضارات إلى الدورة الفردية فى أعمار الأفراد (١).

وقد وصلت الحتمية الجغرافية إلى حد أن كل ما فى العالم من خير وشر صلاح وفساد إنما هو ناتج عن قرانات الكواكب. ويحدث قران كل خمسة وعشرين عاماً، فتظهر دولة عند بعض الأقوام والأمم، ويقوى بعض السلاطين، ويخرج بعض الخوارج، وتجدد بعض الولايات. كل ذلك من أثر المريخ! وهل دورات الأفلاك هى المتحكمة فى دوران الحضارات؟ وهل تنهار الأمم بعوامل خارجية، دوران الأفلاك وقراناتها أم بعوامل ذاتية، أخلاقية واجتماعية وسياسية؟ ويبين لفظا الأكوار والأدوار بأنه لا فرق بين دورات الطبيعية والتاريخ، والقران بالحدث الذى منه تبدأ الدورة وتنتهى، لا فرق بين الحدث الطبيعى والحدث البشرى. ونشأة الدول وانهيارها، وهو الموضوع الرئيسى لفلسفة التاريخ حالة مثل حالات الطبيعة لا أثر فيها لحركات الشعوب أو مبادرات الأفراد والادارات الحرة، الفردية أو الجماعية. فالدول مثل المعادن والنبات والحيوان، تتحكم فيها الكواكب خاصة المريخ الموكول له قضايا الحرب والسلام. وماذا تبقى من المسئولية والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والجهاد، والحساب والعقاب لو كان ما يقع فى الأرض بالأكوار والأدوار والقرانات؟ حتى انقطاع الوحى بقران وليس بارادة الله. قد يعنى القران فى هذه الحالة قانون التاريخ أو اكتمال الوعى الإنسانى عقلاً وإرادة. وفى هذه الحالة يصبح القران ليس

---

(١) السابق جـ١/٣/١٥٤-١٥٥.

١-دوران التاريخ	الملك والدول	١٠٠ سنة
٢-نظم الحكم	من أمير إلى أمير	٢٤٠ سنة
٣-الملوك	فتن وأشخاص	٢٠ سنة
٤-الكوارث	الأمراض والعلل	سنة واحدة
٥-الحوادث	أحداث واستقبالات	كل شهر وكل يوم
٦-المواليد	المواليد	كل دقيقة وكل ثانية
٧-الأمور الخافية	خفيات الأمور	كل ثانية

قرانات الكواكب فى السماء بل جدل التاريخ والارادات البشرية على الأرض.

وليس بالضرورة أن يكون زحل والمريخ والذنب نحوساء والزهرة والقمر والمشترى سعوداً وكما هو متبقى فى الخيال الشعبى فذلك يتوقف على حر الشمس وبرد زحل ويبس المريخ ورطوبة الزهرة والقمر. فالحتمية الجغرافية تجمع بين الوصف الطبيعي والخيال الشعبى. وفى هذه الحالة يجوز الدعاء ورفع الأكف إلى السماء والشخوص بالأبصار نحو الأفلاك وما يسميه إقبال "فلسفة السؤال". وهذا هو الذى دفع الناس فى الممارسات الشعبية بممارسة "الربط"، ربط فعل الإنسان بالفلك خيراً وشراً خاصة فيما يتعلق بالفقر والغنى أو القوة والعجز الجنسى (١).

وبالرغم مما يوحى به لفظاً الأدوار والأكوار من التصور الدائرى للتاريخ كما هو الحال عند السجستانى إلا أنهما يشيران إلى أدوار وأكوار فلكية، قرانات فى الماء وليست على الأرض أو على أقصى تقدير، قرانات فى السماء لها آثار على الأرض، وبالتالى الانتقال من الجغرافيا إلى التاريخ، ومن الفلك إلى البشر، ومن النجوم والكواكب إلى المجتمعات والدول، ومن السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان. فتاريخ البشر جزء من تاريخ الكون، والتاريخ الإنسانى جزء من التاريخ الطبيعى.

يشير اللفظان إلى حركة الكواكب. فالفلك له دور. والدور له كور. والكواكب فى أدوارها. والأكوار هو استئناف الدور وعودته إلى موضعه مرة بعد أخرى. كما يفيد اللفظ التكرار. والأكوار لها قرانات. ومن هذه الأدوار والأكوار والقرانات تقع حوادث لا تحصى على الأرض فى عالم الكون والفساد. ولكل منها أوج وحضيض، علو وسفل (٢).

---

(١) السابق جـ٣/٥/٢٦٤-٢٦٥.

(٢) السابق جـ٣/٥/٢٤٩-٢٥٠.

الفلك – الكوكب
الدور
الكور
القران
الحوادث

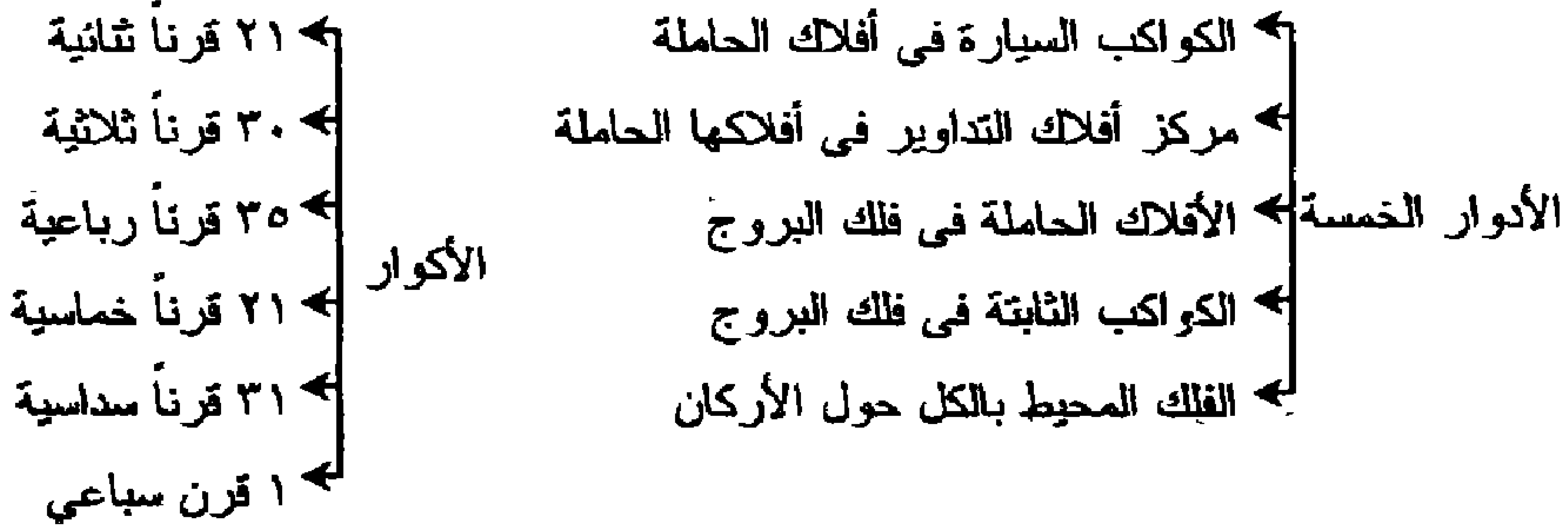


والأدوار خمسة: الكواكب السيارة فى أفلاكها الحاملة، ومركز أفلاك التداوير فى أفلاك الحاملة، والأفلاك الحاملة فى فلك البروج، والكواكب الثابتة فى فلك البروج. والفلك المحيط بالكل حول الأركان. والقرانات هى اجتماعاتها فى درج البروج ودقائقها. وهى ستة أجناس ومائة وعشرون نوعاً (١). فإذا ضربت فى درجة ينتج منها ٤٣,٢٠٠ قراناً شخصياً. وتختلف الأدوار والقرانات فى الزمان طولاً وقصراً، فى السرعة والبطئ، فى الظهور والخفاء، فى العمق والسطح. والنماذج فى المعادن والنبات والحيوان، فى الحياة والموت. وأدوار الألوف تبدأ من سبعة آلاف ثم اثنى عشر ألفاً ثم واحد وخمسين ألفاً ثم ثلاثمائة وستين ألفاً (٢).

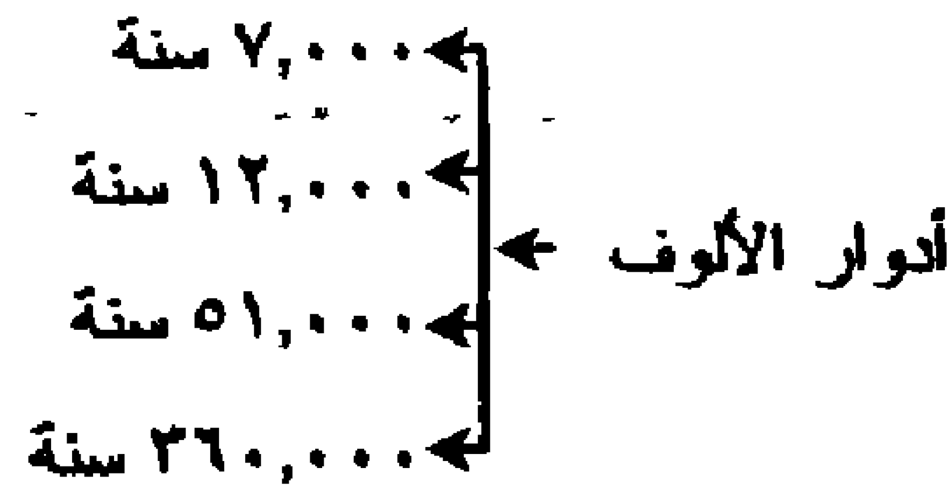
وكل ذلك مرتبط بعلم الفلك القديم ويستعصى فهمه الآن. وتقوم على حتمية كونية كما وضح فى علم الكلام الأشعرى. ولماذا لا يحدث طبقاً للقرانات إلا ٣٤,٢٠٠ قراناً مع أن الحوادث أكثر من ذلك، والبشر الآن ما يزيد على ستة مليارات. ويمكن اشتراك أكثر من شخص فى قران واحد. ألا يؤدى القول بالقرانات إلى تناقض؟ فإذا كانت هناك حتمية كونية إذ لا يحدث شئ إلا وله قران إذن يمكن معرفة الحوادث والتنبؤ بها، وهو ما يتناقض مع معرفة الله المسبق بها وعلم الغيب. فإذا دخلت القرانات فى العلم الطبيعى ألا

---

(١) السابق جـ٣/٥/٢٥٠.



(٢) السابق جـ٣/٥/٢٥٠/٢٥٣-٢٥٨.



يكون ذلك تضحية بالعلم الإنسانى وبالإرادة الإنسانية؟ هل القرانات تنظير لأية ﴿ ولكل أجل كتاب﴾ على نحو كونى؟ وقد يكون هذا شركاً بالله لأن الله يفعل من خلال الأفلاك ولا دخل للارادة البشرية فى كلتا الحالتين. ولماذا لا يكون ذلك دورات طبيعية بين الحياة والموت، واليقظة والنوم، وتأقلم الإنسان مع البيئة الطبيعية؟ وما دور الفلك والطبيعة والإنسان فى المسئولية عن وقع الحوادث الطبيعية والتاريخية؟ وإذا كان دوران الأفلاك أكرم الأفعال وأشرفها وغرضها أشرف الأغراض أليس هذا أنسنة للطبيعة وإسقاطا لمقولة الشرف عليها؟ وإذا كان فى الأرض صلاح وفساد، خير وشر، فما مقياس وقوع هذا أو ذاك بالقرانات مادام العقل القادر على التمييز والإرادة الحرة القادرة على الاختيار ليسا عاملين فى وقوع الأفعال؟ وما الذى يجعل القران سعيداً أو نحسا والإرادة البشرية والقصد الإنسانى غائبين؟

ولماذا حصر أنواع الحوادث فى سبع؟ وما مقياس المدة؟ هل هذا فكر عقائدى استنباطى أم تبرير سياسى استقرائى لحوادث معينة؟ وماذا يعنى الاستدلال على خفايا الأمور؟[1]. هل فى ذلك بقايا باطنية؟ ولماذا مقياس الدور ألف سنة أو اثنتا وعشرون سنة أو ستة وثلاثون؟ وما مقياس فترة الدور هل هو العدد ثلاثة مضروبا فى اثنا عشر وهو ما لا ينطبق على العدد اثنتى وعشرين؟ وفى أى قران نحن الآن، فى هذا الزمن الردئ، عصر الردة والانكسار؟ وما هو القران القادم، هزيمة أم نصر، توسع صهيونى أم تحرير لكامل فلسطين؟

صحيح أن التاريخ عبرة وعظة. لذلك يذكر الإخوان المستجيبين بحوادث الأيام وتغيرات الزمان والخطوب والحدثان وما تدل عليه دلائل القران من تغييرات شرائع الدين والملل وتنقل الملوك والدول من أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت. فاجتمع رأيهم وارتفعت كلمتهم على أنه لابد من كائن فى العالم فيه صلاح الدنيا، وهو تجديد ملك فى المملكة، وانتقال الدولة من أمة إلى أمة، وأن لذلك دلائل واضحة عرفت بفراغ العقول وتجارب الأمور واعتبار تصاريف الزمان فيما مضى من

---

(١) السابق حـ٤/٧/١٨٩-١٩١ حـ٤/١/٥٢٥.

الحدثان وما يعرف منها بالزجر والفأل والكهانة والفراسة وبدلائل المتحركات من النجوم والمنامات مما تدل عليه من الكائنات قبل أن تكون. والسؤال هو: هل يعرف التاريخ بالزجر والفأل والكهانة والفراسة؟

يتدخل علم النجوم كم تدخل علم النفس من قبل في نظرية الاشراق لشد الانتباه خارج العالم بالرغم من نقد الإخوان لصناعة التنجيم في رسالة الحيوان. ومع ذلك فهناك قدر ضئيل من العوامل الإنسانية تتدخل في قيام الدول وسقوطها مثل الآثار النفسية للاعتقادات الفاسدة انتقالاً من التاريخ الرأسي إلى التاريخ الأفقي. فإذا فسد النظر فسد العمل. وتؤثر النجوم والكواكب في أخلاق الشعوب. فإذا اتفقت عدة مواليد في طالع واحد ووقت واحد في بلدان مختلفة وشكل الفلك يدل على أنهم يكونون شعراء وخطباء. بعضهم في بلاد العرب وبعضهم في بلاد النبط وبعضهم في بلاد الأرمن. يختلف قبولهم. فالعربي أسرع قبولاً لخاصة بلده أكثر من النبطي، والنبطي أكثر من الأرمني. ومن ثم فالعامل الفلكي هو العلة الفاعلة، واستعداد الشعوب هو العلة القابلة. ومن اجتماعهما تتحدث الخصائص العامة للشعوب [1].

ب- **الحتمية التاريخية**. وأمور هذه الدنيا دول ونوب تدور بين أهلها قرناً بعد قرن، من أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد. كل دولة لها وقت منه تبتدأ وإليه تنتهي وغاية إليها ترتقي. فإذا بلغت غايتها وذروتها سارع إليها الانحطاط والنقصان، وانتاب أهلها الشؤم والخذلان. ثم دارت دورة أخرى في أناس آخرين أكثر نشاطاً وقوة وظهوراً وانبساطاً. وكلما ازدادت الدولة الأولى ضعفاً زادت الثانية قوة حتى يتلاشى الأول ويقوى الثاني. وهكذا مجرى أحكام الزمان، دولة الشر الأولى ودولة الخير الثانية. وقد بلغت دولة الشر حدها في زمن الاخوان مما يؤذن بزوالها وقيام دولة الخير. وهنا يوظف التاريخ للسياسة والسياسة للتاريخ. ينتقل الدولة والملك في كل دهر وزمان وقران من أمة إلى أمة، ومن بيت إلى بيت، ومن بلد إلى بلد أي تغير الأسر الحاكمة أو عاصمة الحكم أو الشعب، العرب أو العجم. وتبدأ دولة أهل الخير من علماء وحكماء وأخيار وفضلاء

---

(١) السابق جـ١/٩/ ٣٠٤ - ٣٠٥ جـ١/١/١٤٩.

يجتمعون على رأى واحد ومذهب واحد ودين واحد. ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً دون جدال أو تقاعص عن نصرة بعضهم البعض. ويكونون كرجل واحد فى جميع أمورهم، ونفس واحدة فى جميع تدبيرهم لنصرة الدين وطلبا الآخرة، طلباً لوجه الله ورضوانه (١).

دورات التاريخ إذن صراع بين الخير والشر وتحويل قيم الأخلاق إلى قوانين التاريخ. وتبدأ دولة الخير من جماعة الإخوان. فالإخوان لهم دور فى التاريخ، لهم غاية عملية ورسالة. وتقوم دولة الخير فى مقابل دولة الشر بناء على توجه قرآنى صريح أو ضمنى ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾. تنهار الدول بانهيار القيادات، وتنشأ بنشأتها. فللزعامة دور حاسم فى نشأة الدول وانهيارها.

وكما يتم الخلاص عن طريق علم النفس طهارة النفس وعلم الاجتماع فإنه يتم أيضاً عن طريق فلسفة السياسة وفلسفة التاريخ أى مراحل التاريخ المتتابعة. فتاريخ الدين هو تاريخ السياسة أى قيام الدول وسقوطها مثل القيام والسقوط فى ظواهر الطبيعة، النهار والليل والفصول الأربعة لأن الحياة نفسها تفاؤل وتشاؤم، صلاح وفساد، حياة وموت. وقد تبقى الدول وتتوالى الأنظمة السياسية داخل كل دولة مما يشرع للانقلابات والثورات السياسية من أجل أن يتسلم الإخوان الحكم (٢).

وذلك مجرى أحكام الزمان. فالزمان كله نصف نهار مضىء ونصف ليل مظلم. وهذا حكم أهل الزمان فى دولة الخير ودولة الشر. تارة تكون القوة والدولة فى ظهور الأفعال فى العالم لأهل الخير وتارة لأهل الشر. وإذا ما تنامت قوة أهل الشر وكثرت أفعالهم فليس بعد التنامى فى الزيادة إلا الانحطاط والنقصان. تبدأ الدولة بأهل الخير بنوع من العقد الاجتماعى وتنتهى بخرقه وفساده. وهى قوانين واحدة تسرى على كل الشعوب، قوانين البقاء والفناء، لا فرق بين عرب وأكراد وأتراك وبوادى (٣).

وعند التوحيدى لكل أمة زمان معها وزمان ضدها، لها قيامها وسقوطها مثل دول

---

(١) السابق جـ١/٤/١٨٠-١٨٢.

(٢) السابق جـ١٨٦/٧/٤-١٨٨.

(٣) السابق جـ٢٣٦/٨/٢.

يونان والإسكندر وكسرى أنوشروان ربما تعبيراً عن تصور قرآنى ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾(١). ويتداخل العامل الإلهى مع العامل الإنسانى. فالإرادة الإلهية مازالت هى العامل الفعال فى التاريخ، وأن الله إذا أراد ثمراً غرس له غرساً. فغاية التاريخ الفاعلية فيه من الله. ومع ذلك تظهر الزعامة عاملاً إنسانياً محركاً. فالزعيم هو خليفة الله على الأرض. أثناء قيام الدول ينشأ أفراد يجسدون نهضتها. وتتجلى روح النهضة فى الأفراد ثم فى الشعوب. كما أن انهيار الدول يتجلى فى انهيار الأفراد والتفسخ الجماعى للشعوب وانهيار القيم وضياع القضية أى النخوة والحمية والعصبية. ويبقى الملك فى بيت واحد وفى ملك واحد زماناً طويلاً لا ينقاد الناس إلا به وكما تشهد بذلك جميع الأمم، الفرس والروم والهند (٢).

ويبدأ العامل الإلهى فى التناقص والعامل الإنسانى فى التزايد عند الرازى فى مقالة فى أمارات الإقبال والدولة، مع التركيز على الزعامة أو الملك كبديل عن الله وكأن الدولة هو رئيسها كما هو الحال فى الإمامة(٣). وهى رسالة قصيرة، فمازالت مفاهيم التاريخ فى بدايتها. وأقرب إلى فلسفة السياسة أى إقبال الدول وذهابها مما يهم الملوك لا الشعوب. ومازالت مرتبطة بعلم التنجيم على نحو خرافى. وتركز على الإمارات والعلامات لقيام الدول وسقوطها وهى عشرة:

١- حدوث تغير فجائى علمى عن سبب إلهى أو طبيعى بقوة تأتى وتذهب سريعاً أى النداء أو الصحوة. وهو أقرب إلى النبوة أو الإلهام أو الكشف العلمى بالمعنى المعاصر. فالتاريخ هو التاريخ الثقافى أو العلمى أو الحضارى بوجه عام.

٢- اتساق الأمور واطرادها ومجيؤها ووقوعها على موافقة التنقل أطوال ولو فى دقائق الأشياء وخسائسها فضلاً عن جلائلها وعظائمها، مثل طعام شهى يقدمه الطاهى للملك

---

(١) موضع أسطورة الإسكندر فى الغرب وكسرى أنوشروان فى الشرق وإلهامهما الفكر والواقع مثل نابليون وهيجل وبيتهوفن ودافيد يمكن أن يكون موضوع رسالة جامعية.

(٢) التوحيدى، الامتاع والمؤانسة حـ١/٣٥/٧٥ الـهوامل والشوامل ص ١٩٨.

(٣) الرازى: مقالة فى أمارات الإقبال والدولة، رسائل الرازى، مقدمة وتحقيق بول كراوس. رسائل ص ١٣٦ - ١٣٨.

أو الأمير دون طلبه. فصغائر الحوادث تكون سبباً فى عظائم الأمور.

٣- ما يحدث فى أخلاق النفس الموافقة للرياسة المعينة المقوية عليها بعلو الهمه والنبل والجود وقلة مهابة الأكفاء وفضل الرأى وإجادته. فى حين أن التاريخ أيضاً قد يتحرك بالأخلاق المضادة، الخداع، والحيلة، والعدوان، والغرور، والقتل والتوسع والعنصرية كما هو الحال فى الاستعمار الغربى والصهيونية الغربية الحديثة [(١)]. ربما أراد الرازى تأليف هذا الكتاب الصغير للتقرب من بعض أفراد زمانه وبالتالى يكون النقد الموجه إليه فى السيرة الذاتية صحيحاً. والعنوان من وضع ابن أبى أصيبعة. وذكره البيرونى تحت عنوان "فى فنون شتى" مما يدل على أن التاريخ لم يكن قد ظهر بعد كوعى بالتاريخ. وذلك مثل مقال الكندى "فى ملك العرب وكميته". إنما ميزة الرازى أنه لا يشير إلى أحكام النجوم كما فعل الكندى وإخوان الصفا وهى إمارات وعلامات إيجابية فى قيام الدول والإمارات، وقد تكون أيضاً علامات سلبية فى انهيارها. فهى علامات متشابهة. وهى علامات للامارة والأشرف والأعظم أى للامامة الكبرى أى الدولة. ويمكن أن تكون أيضاً علامات للامارة الصغرى أى إمارة أو رئاسة مثل الامامة الصغرى.

٤- عشق الرياسة وفرط محبتها فى أن الملك أو الأمر لا يرى شيئاً إلا بها، ولا يهمه أمراً سواها. فذلك يدل على أنه مهئ لها لأن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً، ولا تترك قوة عاطلة. فإذا كانت الرياسة طبيعية فلم تجاوز الطبيعة بما بعد الطبيعة؟ ألا تؤدى الرئاسة وحدها إلى أبشع أنواع النظم التسلطية؟ وهل الرياسة أقرب إلى الطبع أم المشورة والاحتكام إلى الناس؟

٥- ما يحدث له من الحلم والتؤدة فى الأمور التى فيها لبس وشبهة لأن ذلك يدل على أنه محروس من ركوب الخطايا والوقوع فى الزلل وأنه مجرى به إلى إدراك حقائق

---

(١) وفى هذه عدة أمثلة مثل: أن معظم النار من مستصغر الشرر أو المثل العامى "يجعل سره فى أضعف خلقه". وكثيراً ما ذكر طبق المكرونة الذى كان يقدمه دلسبس للخديوى إسماعيل للموافقة على إعطائه امتياز حفر قناة السويس. وهو ما سماه هيجل أيضاً "الحيلة فى التاريخ".

الأمور. فالحلم سيد الأخلاق. والسيطرة على الموقف بعيداً عن الانفعالات سبيل النجاة. والسؤال هو: هل هذا سمة للنفس، ورؤية سياسية أم قوة خارجية تدفعه وتحرسه؟ وهل هذا صدق ووعى سياسى أم أنه تواضع مفتعل يخفى جنون عظمة، وهو أمر يخفى وراءه العاصفة كما هو الحال لدى كبار المعتدين؟

٦- فضل صدق ودقة حس النفس والادكار والتخمين على ما كان له. فإن ذلك يدل على أنه مسدد موفق بقوة إلهية تجرى به إلى أن يكون فاضلاً ورئيساً سائساً لشدة حاجة الرئيس والسائس إلى فضل وعلم، واستغناء المسوسين عن مثل ذلك لانتساب أمرهم إلى السائس واكتفائهم بسياسته. العلم والفطنة للرئيس واستغناء المرؤوسين عن ذلك اكتفاء بالرئيس الملهم الذى يفكر للناس وبدلاً عنهم.

٧- الميل إلى موافقة الخلطاء والأصحاب والأعوان والمحبة لصلاح أمورهم باستجلاب موداتهم وخلوصهم له، وتسخيرهم وربطهم بها لنفسه. ومن ذك ألا يتفرقوا عنه، وألا يضمروا له سوءاً. وألا يروا العيش إلا معه وبه. وينتج عن ذلك صدق مجاهدتهم الأعداء، وبذلهم أنفسهم دونه. فالحكم لا يكون إلا "الشلة" أو جماعة مصلحية أو ضاغطة أو نسب أو قرابة أو زمالة. والسؤال هو: ما الضامن للشللية والعصابة من ألا تنشق على نفسها أو تتضارب مصالح أفرادها أو الانقلاب على الرئيس والتخلص منه إن أراد كبح جماحهم؟ ما الضامن لعدم نشأة مركز قوى بل وتسليمه للأعداء أو التآمر عليه إن وقف ضد مصالحهم؟

٨- إقبال الخدم والأصحاب عليه، وفضل إجلالهم ومهابتهم له من غير أن يكون حدثت له فى ذلك الوقت حالة ظاهرة توجب ذلك من مزيد فى رتبة أو زيادة فى إحسان أو إساءة. وهو تصور قديم. وخدم اليوم هم أصحاب المصالح أو المبررون السياسيون والموظفون الأيديولوجيون من المثقفين ورجال الدين. وهم فى الغالب من الانتهازيين وبطانة السوء.

٩- خلو القلب من الضغائن والأحقاد التى كانت فى نفسه على أكفائه وأجلة أصحابه وخلطائه فضلاً عليهم، وأنه ممن يجب أن يسوس ويستصلح لا ممن يستفسد، تنظيراً

غير مباشر لآية ﴿ ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ﴾. والسؤال هو ما الضامن ألا تظل الضغائن والأحقاد فى نفوس البطانة والجماعة المحيطة به انتظاراً للتخلص منه؟ ألا يمكن مقابلة الأخلاق المسيحية بالأخلاق اليهودية؟

١٠- ميل النفس إلى العدل توطئة وإرساء قواعده، والبعد عن الوهن والتضعضع وانعزال المناوئين والمضادين وإجلالهم إياه ومستحقهم إلى مثل حاله. فالعدل أساس الملك. وهو عدل مشوب بالقوة لمقاومة المناوئين للحكم. والخوف من منع المعارضة والمشورة والنصح.

والفارابى هو فيلسوف الإنسانية الذى غلب العامل الإنسانى على العامل الإلهى على نحو مباشر، وحلل الإنسانية والأمم والمدن وأشكال التجمعات الأولى تحليلاً وصفياً "وضعياً" وكأنها من فعل البشر والتاريخ. وفى مقابل ذلك أعطى للملك أو الفيلسوف أو النبى أو الإمام ما أعطاه القدماء لله. فالمدينة الفاضلة لديه هى المدينة الإلهية، هى نظرية الفيض منقولة من الصلة بين الله والعالم إلى الصلة بين الإمام والمدينة.

فإذا كان الكمال لا يتم بالفرد وحده أو الفرد الاجتماعى فإنه يتم من خلال الإنسانية كلها والتاريخ البشرى كله. يجتمع البشر فى المدن مثل اجتماع الأجسام فى العالم. فالمدينة أو الأمة مثل العالم.

وتختلف الأمور الإرادية فى الزمان والمكان، ومن أمة إلى أمة بالرغم من أن العقل واحد يمثل الإنسانية كلها مما يدل على ضرورة وجود شئ واحد خارج النفس كعنصر ثبات بالرغم من عدم وجود مفارقة فى الأمور الارادية. فالواحد العام فى النفس وهو العقل، والواحد فى الطبيعة، مفارق لطبيعة، وهو المبدأ الأول تنظير للموروث، الله عند المتكلمين. وتقاس الأمور الإرادية فى الزمان بالساعة واليوم والشهر والسنة والحقبة والمدة الطويلة. وهو ما ينتهى إلى التاريخ. فالتاريخ امتداد للساعة، وكل الزمان امتداد لأقل الزمان.

وإذا كانت العلوم التى يتم تعليم الأمة عليها أربعة: الأولى الفضيلة النظرية، والثانية حصول المعقولات بطريقة إقناعية، والثالثة العلم الذى يحتوى على مثال

المعقولات مصدقاً بالطرق الإقناعية فإن العلم الرابع هى العلوم المنتزعة من الثلاثة الأولى طبقاً لعدد الأمم، والإنسانية كلها فى حاجة إلى تعليم وتربية (١).

وتتميز كل أمة بخيالها أى بذوقها الفنى وأساليب إقناعها وتأثيرها أى بتربيتها. فبالخيال تكون خصوصيات الأمم. ومع ذلك هناك خيال مشترك بين الأمم، خيال الإنسانية كلها، مما يبرر تذوق فنون الأمم. هناك فروق بين الأمم والطوائف فى استعمال الخيال. إذ يختلف الخيال من أمة لأخرى. واختلاف الخيال بين الأمم هو السبب فى اختلاف الملل أى الأديان. فالملة من الخيال، والفلسفة من التصور. وفى نفس الوقت هناك فضائل مشتركة فى أمة وبين الأمم تدركها الفضيلة الفكرية، وهى القدرة على استنباط ما هو أنفع فى غاية فاضلة. وهذا متفق مع التصور القديم للإنسانية أى المدينة التى تمثل الأمة دون وجود روح العالم أو روح العصر أو روح التاريخ. فقد كانت الحضارات دوائر مغلقة ممثلة فى مدن (٢).

ويعلم الملك العلوم النظرية بالطرق الإقناعية أو التخييلية أى بمثالات مشتركة عند جميع الأمم. ويستعمل الأقاويل الانفعالية لإذعان الملوك المشاغبين والنفوس المعاندين.

ومن حق الملك أن يؤدب ملكاً تبريراً للتدخل فى شؤون الدول بلغة العصر (٣). وما مقياس التأديب وسببه وشرعيته؟ وأى ملك أرفع من ملك آخر له حق تأديب الملوك المشاغبة؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك بالفعل إلا بالقبض عليه أو غزوه؟ بل إن الملك من حقه تأديب الأفراد والأمم. فأى سلطة للمالك على باقى الملوك وسائر الأمم؟ هل هناك سلطة أممية تمكنه من ذلك؟ ويكون التأديب للأمم أيضاً وليس فقط لملوكها مما يبرر

---

(١) وهذا ما يقوله لسنج أيضاً فى "تربية الجنس البشرى" بوسائل التعليم بالإكراه وهى اليهودية ثم بالإقناع وهى المسيحية ثم بالبرهان وهى فلسفة التنوير.

(٢) الفارابى: تحصيل السعادة. الفقرة التاسعة، السياسات المدنية ص ٥٩-٦١، فصول المدنى ص ٩٩ فقرة ٩٥.

(٣) مثل سلطة المنظمات الدولية حالياً ورئيسها السكرتير العام للأمم المتحدة الذى يكون أحياناً أداة فى أيدى الدول الكبرى التى لها حق الفيتو بل إن المنظمة الدولية نفسها تكون أداة فى يد قوة كبرى مثل الولايات المتحدة الأمريكية فى حالة حصار العراق وليبيا.

الغزو للشعوب وعقابها وأخذها بجريرة حكامها. وقد توجد أمم كثيرة فاضلة لها ملوك متعددة ورؤساؤها الفضلاء. فلا يوجد ملك واحد أو رئيس فاضل واحد [1]. هل هو النبى، خاتم النبيين ورسول العالمين؟ هل يتحدث الفارابى لاشعورياً عن القرآن والنبى ودور الخيال فى الإقناع؟

٢- **نشأة الحضارة الإنسانية**. وتنشأ الحضارة الإنسانية، حضارة الأرض عن طريق نشأة اللغة عند إخوان الصفا ونشأة الملة أى الدين عند الفارابى. ويتم التحول من السماء إلى الأرض، ومن الفلك إلى المعمورة بتوسط اللغة. يحلل الإخوان اللغة من أعلى إلى أدنى من صوت الأفلاك إلى صوت البشر، ومن نغم الكون إلى ألحان النفس، ومن أدنى إلى أعلى، من الصوت إلى الكلام، ومن اللفظ إلى المعنى، ومن المعنى إلى المنطق والشعر، ومن الخارج إلى الداخل، من الموضوع إلى الذات من خلال الإدراك الحسى، ومن الماضى إلى الحاضر على نحو تاريخى، من الوحدة إلى التعدد، ومن آدم إلى الشعوب[2].

أ- **نشأة اللغة**. ويتم الانتقال بالتاريخ من السماء إلى الأرض، ومن الأفلاك إلى البشر عن طريق اللغة عند إخوان الصفا، إذ تنشأ اللغة أولاً عن طريق الأصوات الطبيعية. والفلك طبيعة خامسة. لا يختلف عن أجسام ما دون فلك القمر. فأهل الفلك أولى بالنطق والحركة والكلام والتسبيح والتكبير والتقديس والتهليل من أهل الأرض، الإنسان أو الحيوان أو الجماد. وهم أولى بالأسماع والأبصار والأذهان والأفكار والخواطر والأذكار والعلم والعقل. بل إن أهل السموات هم المسبحون المستغفرون

---

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤٤-٤٥.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل جـ٣/١٧/٨٤-٨٥.

وعلى هذا النحو جمع الاخوان بين علم الأصوات Phonetics وعلم تركيب الجمل Syntax وعلم اجتماع اللغة Social Linguistics وعلم سياسة اللغة Political Linguistics وعلم تاريخ اللغة Historical Linguisticsوعلم لغة الأخلاق Moral Linguistics كما هو الحال فى علم اللغة الحديث فى الغرب. وكتب الاخوان فيه عدة رسائل مطولة مثل الرسالة السابعة من الطبيعيات (٩٤ ص)، والرسالة الثامنة عن الحيوانات (٢٠٠ص)، وتـهذيب الأخلاق (٩٤ص)، والرسالة الأولى من القسم الرابع عن اختلاف الآراء (١٧٨ص)، والأخيرة عن السحر (١٨١ص).

لمن فى الأرض. لا يفترون عن التسبيح ولا يسكتون عن التقديس بألحان ونفحات ألذ من موسيقى الآلات. من لدن فلك المحيط إلى منتهى فلك القمر تصدر أصوات مرتفعة، وألحان مطربة ونفحات ولغات مختلفة وحركات مؤتلفة ناطقة بالتسبيح والتهليل والتكبير والتمجيد. فعلى أهل الأرض التشبه بأهل السماء كما قيل فى حد الفلسفة إنها تشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان(١).

هذه هى موسيقى الكون، النفحات السماوية التى تذكر النفوس البسيطة بعالم الأرواح ونعيم الجنان مثل تلاوة القرآن وقراءة الإنجيل وإنشاد مزامير داود. والسماء أيضاً مسكونة عند فيثاغورس. وهو توجه قرآنى عن لغة الكون والأصوات الكونية ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾.

وينتقل الإخوان من الصوت إلى النغم. فلكل مزاج طبيعى حى أنغامه وأصواته، حيواناً أم إنساناً مثل صيادى الطيور وآلاتهم يصفرون بها حتى تجتمع الطيور حولهم فتقع فى شباكهم، ومثل حداء الإبل، وغناء رعاة الأغنام والمواشى والخيل عند ورودها الماء وحلب ألبانها، وحين معاشرة الحيوانات(٢). وكذلك لكل أمة مزاج ولكل مزاج لحن. ويختلف التذوق من مزاج لآخر، ومن فرد لآخر، بل ومن وقت لآخر فيما يعرف باسم موسيقى الشعوب وأغانى الحرفيين. وفى الذهن موسيقى الشعر وموسيقى القرآن (٣). هناك نغم فى الكون، ونسب بين الكواكب، موسيقية أو هندسية أو عددية. لذلك تستعمل الموسيقى لشفاء الأمراض.

وأخلاق الاعتدال هى نغم النفس الداخلى ضد التطرف باعتباره نشاذاً فى اللحن. الانسجام فى الاعتدال أو الوسط بين طرفين. العلم بين علم ما لا يجب وجهل ما يجب، والفهم بين الاعتراف بما لا يمكن وإنكار ما يمكن، واللب بين الحصر عن التفهيم

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل حـ٣/١٧/٩١-٩٣.

(٢) وهذا ما حلله أيضاً أوغسطين وبنفس الأمثلة "صائد الطيور" فى تحليله للغة فى محاورة "المعلم"، نماذج من الفلسفة المسيحية ص ٣ – ٢٢.

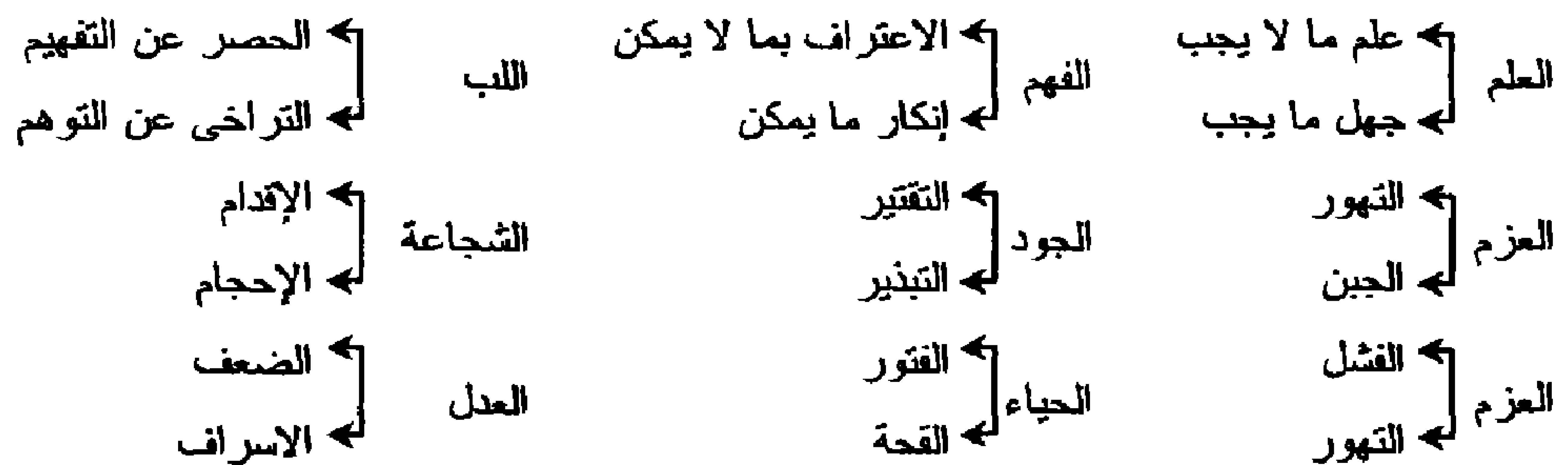
(٣) فصل فى الأصوات من جهة طبيعة الانسان والحيوانات واختلافهم فيها، السابق ص حـ٣/١٧/ ١٣٩-١٤٠.

والتراخى عن التوهم، والعزم بين التهور والجبن، والجود بين التقتير والتبذير، والشجاعة بين الإقدام والإحجام. والعزم بين الفشل والشهور، والحياء بين الفتور والقحة، والعدل بين الضعف والإسراف [1].

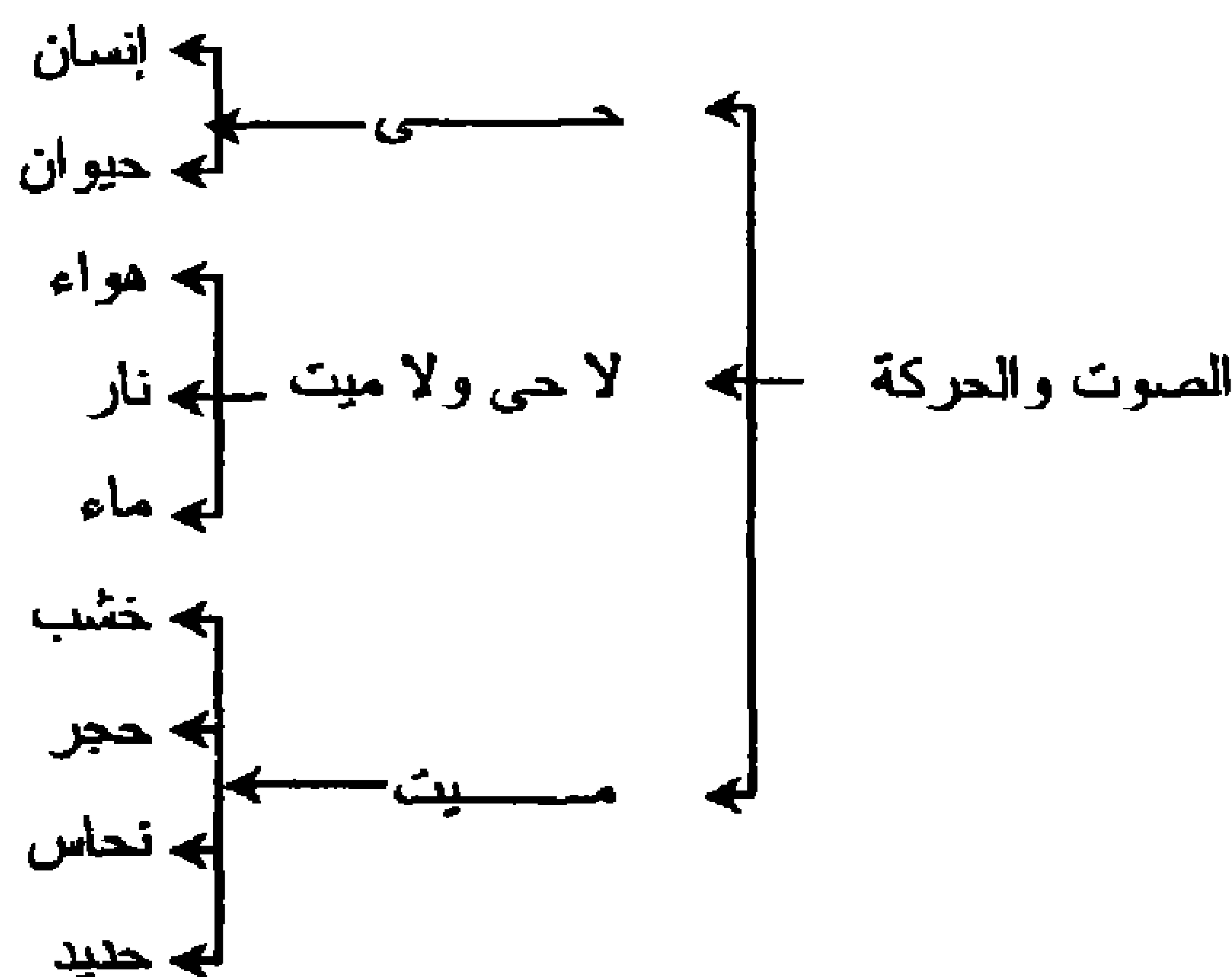
والصوت فى علاقته بالحركة إما حى مثل الإنسان والحيوان أو ميت مثل الخشب والحجر والنحاس والحديد أو لا حياً ولا ميتاً مثل الهواء والنار والماء [2]. وتصل الأصوات الحية أسرع إلى الإنسان من الأصوات الميتة التى تحتاج إلى فكر وروية. وقد أنس الإنسان الأصوات الحية مثل الاستوماس فى الصحراء، ونباح الكب ودلالته على قرب العمران، وهبوب الرياح، وجريان الأودية، وأمواج البحار، واهتزاز الأشجار ونوعها لاستخدامها فى الحياة العملية.

---

(١) السابق حـ٣/١٧/١٣٦-١٣٧ حـ١/٥/٢١٤ : حـ٣/١٧/٢٠-٢١.



(٤) السابق حـ٣/١٧/١٢٧-١٣٠.



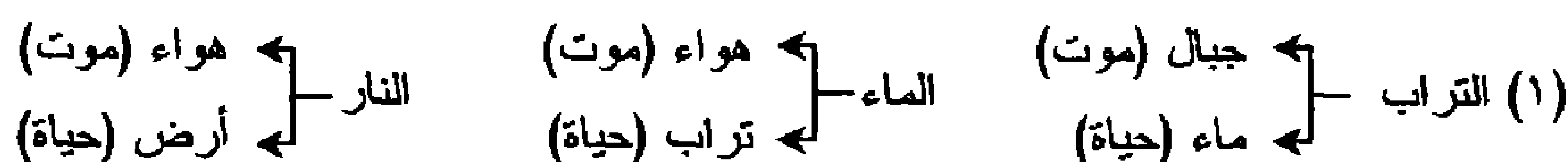
والصوت اللاحى واللاميت له طرفان، الأول أقرب إلى الحياة والثانى أقرب إلى الموت. فالتراب إما ماء حياة وعمران أو جبال وموت. والماء إما تراب وحياة أو هواء وموت. والنار إما أرض وحياة وإما هواء وموت [1]. وتتصل العناصر الأربعة ببعضها البعض. كذلك الأصوات يقترب أعلاها من معدن وأدناها من معدن آخر. صوت الحجر أقرب إلى النبات منه إلى المعادن، وأصوات المعادن أقرب إلى أصوات الحيوان والإنسان. وهذا أحد مظاهر أنسنة الطبيعة والتحول من الطبيعيات الخالصة إلى الطبيعيات الإنسانية.

والأصوات فى الطبيعة على ثلاثة مستويات. حوادث الجو، والكائنات فى باطن الأرض، والكائنات النامية على وجه الأرض، وهى إما نامية بالقوة كالنبات أو نامية بالحياة كالحيوان التكوينى أو نتاج نكاح. لا حيوان إلا من نكاح ولا صوت مرض إلا من جوهر [2].

ويمكن معرفة الأصوات غير الحيوانية الطبيعية مثل الظواهر الطبيعية، الريح، والماء، والحجر، والحديد، والخشب، والرعد، والصفر، أو الآلية مثل الآلات الموسيقية البزق والطبل والدف والمزمار، أو الحيوانية غير المنطقية أو المنطقية غير الدالة كالضحك والبكاء والأنين أو الدالة موضوع المنطق[3]. ومثلها قسمة الأصوات إلى غير مفهومة مثل

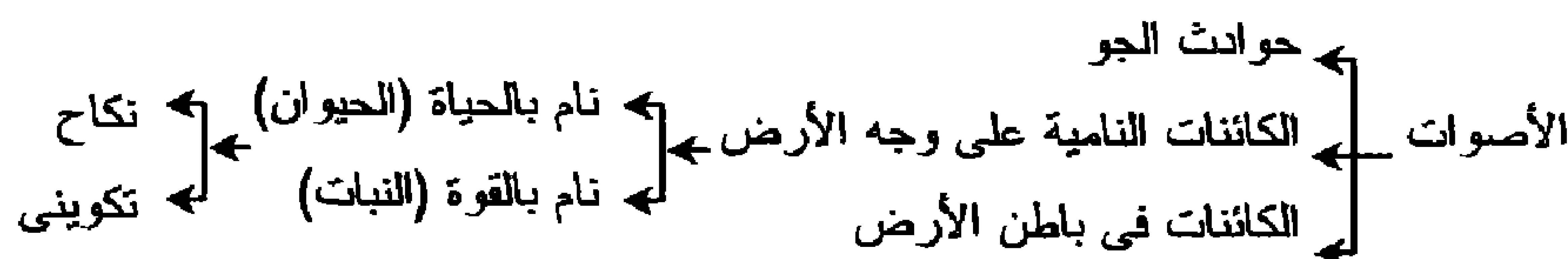
---

(١) التراب

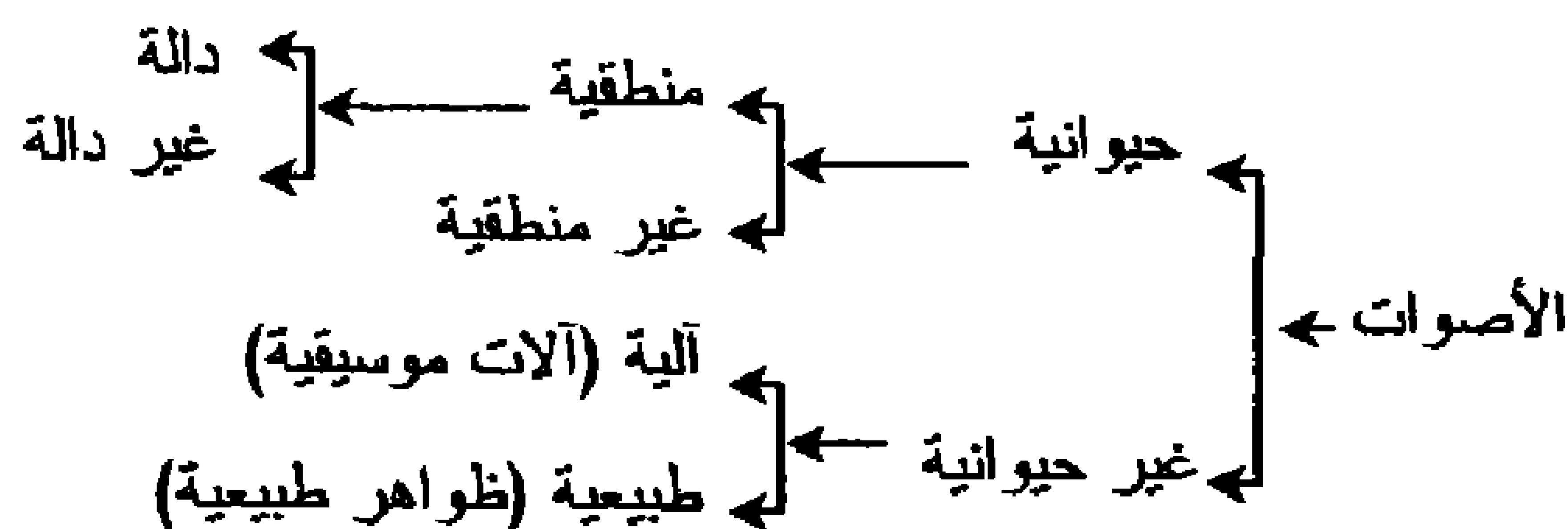


فصل فى اختلاف الأصوات فى الصغر والكبر. فصل فى السكون والحركة، فصل فى معرفة قسمة الأصوات من جهة الكمية جـ٣/١٧/١٣٢-١٣٨.

(٢) السابق جـ٣/١٧/١١٠.



(٣) السابق جـ٣/١٧/١٢٣.



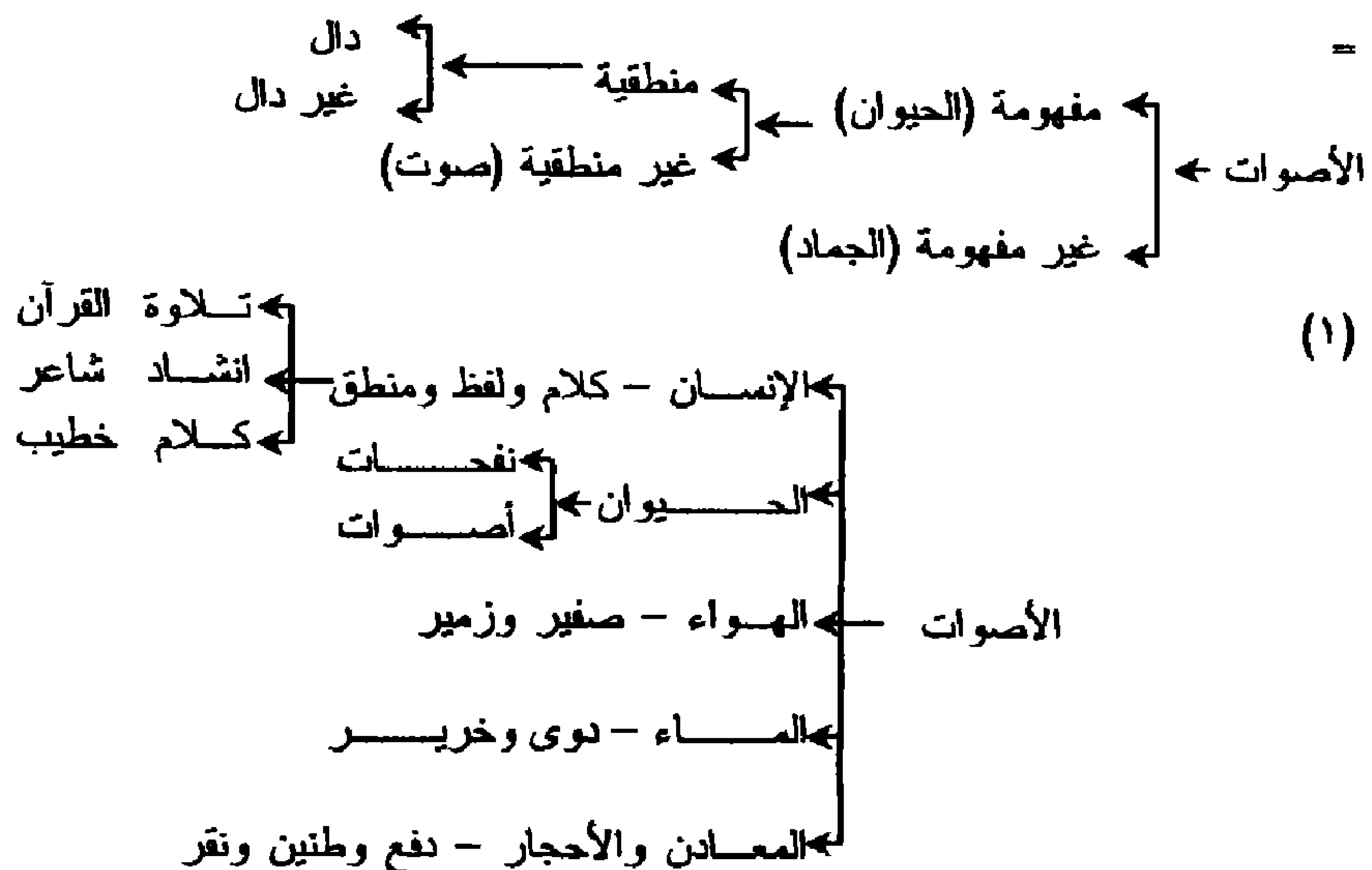
=

الجماد ومفهومة مثل الحيوان ثم قسمة الحيوان إلى غير منطقية فالحيوان غير ناطق، مجرد وصوت أو منطقية للحيوان الناطق صاحب المنطق الذى قد يكون غير دال مثل السعال أو دالاً مثل الأحكام المنطقية. وفى قسمة شاملة للأصوات الطبيعية إلى خمسة وهى من أدنى إلى أعلى أصوات المعادن والأحجار وقع وطنين ونقر، وأصوات الماء دوى وخرير، وأصوات الهواء، صفر وزمر، وأصوات الحيوان، أصوات ونغمات، وأصوات الإنسان لفظ وكلام ومنطق، كلام خطيب أو انشاد شاعر أو تلاوة قرآن. وتشرح تفصيلياً أنواع المعادن التى تخرج منها الأصوات، ومعرفة الأصوات الطبيعية عن طريق معرفة الأركان الأربعة، وشرح الأصوات فزيولوجياً ومخارج الحروف من الفم واللسان والحنجرة والرئتين والهواء، وشرح السعال والبكاء والضحك والأنين فزيولوجياً (١).

والنشأة الثانية للغة فى التحول من الصوت إلى الكلام. فى النشأة الأولى كانت النفس سارية فى الهواء متصلة بقوة النور والضياء تدير الأمور الجسمانية، وتؤلف الطباع الأرضية، وكانت روحانيات الكواكب متصلة بعالم الهواء، فهم سكان الأرض قبل آدم. ولما انتهت هذه النشأة بالقدرة على هذا النحو ابتدأت النشأة الثانية بإبراز الصورة الإنسانية، خلق آدم وحواء من الطين. وبعد حركة الكواكب فى الأبراج بمشيئة الله الهم الله عطارد صاحب المنطق النطق، ونطقت حواء وعلم آدم الأسماء كلها، وأيده بوحيه وإلهامه لما تاب عليه بما فيه صلاحه وصلاح ذريته، توجهاً قرآنياً من آية ﴿ وعلم آدم

=

(١)



الأسماء كلها ﴾. فاللغة توفيق وليست إصطلاحاً. وصف كل شئ بصفته، وتسميته باسمه لتقابل الاسم مع الشئ. الله علم آدم الأسماء، وعطارد أنطق حواء. يعلم الله الرجل مباشرة، ويعلم الرجل المرأة فى تصور ذكورى لتطور التاريخ.

هناك إذن فرق فى النشأة الثانية بين الصوت والكلام. الصوت فى العالم الكبير، والكلام فى العالم الصغير. الصوت فوق فلك القمر، والكلام تحت فلك القمر. الصوت فى عالم الأفلاك والكلام فى عالم البشر. فالإنسان عالم صغير، والعالم إنسان كبير. فى العالم هواء وفى الإنسان هواء، فى الرئتين والحنجرة. فى العالم معانى كونية، وفى الإنسان معانى قصدية. وكلاهما دلالة وحركة وقصد وغاية (١).

ثم تعددت اللغات بسبب الأمزجة والطبائع وأهوية البلدان والأغذية ومواليدهم وأوضاع الكواكب "فى الابتداء الوضعى والمنهاج الشرعى" فى النشأة الأولى التى تجمع بين الوضع والشرع بالرغم مما قد يثير لفظ الشرع فى هذا الموضع من تساؤلات خاصة والإنسان لم يكن قد خلق بعد. فالتعدد فى الأصوات فى النشأة الأولى قبل الخلق. وتعددت اللغات فى النشأة الثانية بعد خلق آدم لما انتشرت ذرية آدم فى أقطار الأرض، ونزلت كل طائفة إقليماً من الربع المسكون، وعقد لكل طائفة على كوكب من الكواكب السبعة السيارة(٢).

وأصل اختلاف الناس فى الكلام حسب اختلاف الأجسام. وأصل الاختلاف فى اللغات هو اختلاف فى نماذج الحروف، وليس من اختلاف المزاج والتركيب أى أن السبب عضوى خالص وإلا لكانت اللغة حرفاً واحداً إذ تم إصلاح المزاج والتركيب (٣).

والسؤال هو: كيف يتم كل شئ بإرادة الله وبحركة الكواكب وفى نفس الوقت بالأصوات الطبيعية التى تجعل لنشأة اللغة علتين، أولى وثانية وهو ما يعتبر شركا؟ كما

---

(١) السابق حـ٣/١٧/١١١-١١٢.

(٢) السابق حـ٣/١٧/١١٤/-١١٩.

(٣) السابق حـ٣/١٧/١١٤-١١٥/١١٨. وهو موضوع وهو لرسالة جامعية بعنوان "فلسفة اللغة عند إخوان الصفا، قراءة حديثة".

أن نشأة اللغة منذ خلق الله العالم فى النشأة الأولى ثم خلق آدم فى النشأة الثانية ثلاثة آلاف سنة في الدورة الأولى، وهى فترة وجيزة إذ أنها تقدر بملايين السنين الضوئية.

وبدأت اللغة فى النشأة الأولى شفاها ثم فى النشأة الثانية تدويناً. وفيها بدأت اللغة بنشأة النفس وخلق آدم، خليفة الله فى الأرض، متكلم فصيح ناطق، روح شريفة، أفضل الأشكال وأحسن الصور، وأصفى الطبائع وأعدل الأمزجة، سيد الحيوانات كلها. سجدت له الملائكة، وعلمه الله الأسماء كلها. علمه تسع علامات هى الأعداد من ١-٩. وهى تطابق حروف الهند، المنطقة التى نزل بها من الجنة.

وتشكل الفلك هو أحد الأسباب فى تحول الأصوات إلى حروف، والشفاهى إلى تدوين نظراً للحاجة إلى كتابة الأخبار الماضية. فالإنسانية لها تاريخ يمكن للقصص والذكريات أن تفى به. وكلام الملائكة يكتب فى النفوس. لم تكن هناك حاجة إلى التدوين فى البداية نظراً لبساطة الحياة الاجتماعية وعدم حاجتها إلى اقتصاد وحساب. فلما تفرق البشر وتعددت الشعوب نشأت الحاجة إلى التدوين لمعرفة أخبار بعضهم البعض. وكلما اتسعت الحضارة وعم العمران ظهرت ضرورة الكتابة. واتسعت الحروف من تسعة إلى ثمانية وعشرين حرفاً. وهو العدد التام الذى يطابق تعدد الأشياء كما أنه يطابق عدد منازل القمر وأعضاء الإنسان مما قد يوحى ببعض التعسف فى قراءة الطبيعة.

كانت السريانية هى اللغة الأولى وربما النبطية. كانت مجرد أصوات دون حروف، لغة شفاهية قبل التدوين. وكان آدم يعلم ذريته تلقينا، كلمات وأسماء وليست أصواتاً وحروفاً، من الكل وليس من الأجزاء. لذلك يقال لمن يجهل القراءة والكتابة أمى. كان الناس يحفظون الأسماء والصفات من السلف إلى أن ظهر دور جديد، دور الكتابة فى بيت عطارد. وصارت الحروف أربعة وعشرين وهى الكتابة اليونانية لأنها تجمع كل البروج الاثنى عشر مضروبة فى اثنين. فكل برج حرفان. وتم تدوين اللغة فى ذلك العصر [١]. مهمة التدوين التقارب بين الشعوب، ومعارفها، وتبادل الأخبار، وتقارب الأزمان، واحضار الماضى فى الحاضر وإعطاء المستقبل أخبار الماضى. وأصل

---

(١) السابق جـ٣/١٧/٨٨-٨٩/١١٢-١١٣.

الحروف كلها خطان مثل أصل البشر، آدم وحواء، الرجل والمرأة، السماء والأرض، البسيط والمركب، العقل والنفس، المستقيم والقوس، الجوهر والعرض، الإنسان والحيوان، الحيوان والنبات، النبات والجماد [1].

وتطورت اللغة. واللغة العربية آخر اللغات تطوراً كما أن الإسلام آخر الديانات تطوراً، وكما أن الأمة أفضل الأمم نظاماً. تطورت اللغة من الهند إلى العرب مروراً بالسريانية ثم الرومية ثم الفارسية. وأهمية اللغة العربية قراءة كتاب الله. والسؤال هو: هل السريانية أول اللغات الشفاهية، واليونانية أول اللغات المدونة؟ هل السريانية أول الأصوات واليونانية أول الحروف؟ هل السريانية للدين، واليونانية للفلسفة، والعربية للاثنين معاً؟

وتنتقل اللغات بالطبيعة أو بإلهام من الله، تتطور أو تنسخ كما تتطور وتنسخ الشرائع. وقد تنتقل الدول أى الملوك من لغة إلى لغة وبالتالى من حضارة إلى حضارة. ويأخذ كل قوم لغتهم بحسب ما اتفق لهم من مواليدهم. ويلاحظ أن العوامل الفعالة فى نشأة اللغة وتطورها بالإضافة إلى الطبيعة المستقبلة لكل العوالم، الأفلاك من أعلى، وهى أجسام إلهية شفافة. والملوك والأنبياء بوحى من الله، والحكماء بإلهام من أسفل، الإنسان المتفرد العبقرى بإلهام من الله. فالله هو الفاعل فى الطبيعة من الجهتين العلوية والسفلية.

وتنشأ المصطلحات فى اللغة بعد التوفيق الأول على نحو جماعى ابتداء من الأسرة ثم المجتمع، وفى الذهن آدم وسليمان. فقد نقل سليمان العلم والحكمة من باقى الشعوب إلى العبرانية، ملوك اليونان عندما غلبوا ملوك الشرق. وكذلك فعل ملك الروم لما غلب اليونان. تنتشر اللغات والثقافات "بأمور فلكية وأحكام سماوية ومشيئة إلهية". وهذا أقرب إلى أسطورة بابل فى تعدد اللغات وانتشارها [2].

ثم يتم الانتقال من اللغة إلى المعرفة، من اللفظ إلى المعنى أولاً، ومن المعنى إلى الإدراك الحسى للبرهان ثانياً. المعانى فى الألفاظ كالأرواح فى الأجساد، ولا وجود

---

(١) فصل فى معرفة بداية الحروف، السابق حـ٣/١٧/١١١-١٤٧.

(٢) السابق حـ٣/١٧/١٤٩-١٥٠.

لأحدهما دون الآخر. اللغة علم الدلالة بالأصوات أى بالكلمات. فالحركات مثل الإشارات للعين أو الأصوات للأذن. والكلام إما غير مفيد أو مفيد وهو الإخبار فى جهة المجهول. والخبر يكون غير دال أو دال. هو كل قول قابل للتصديق عن الماضى أو الحاضر أو المستقبل. وهو خبر أم استخبار، على مستوى النظر أو أمر أو نهى على مستوى العمل. وصيغ الاستخبار والأمر والنهى ليست بها كذب وكأن العمل خارج التصديق النظرى مع أنه لو كان أمراً مستحيلا لكان بها كذب بمعنى تكليف بما لا يطاق وكذلك الاستخبار عن شئ لا وجود له. فالصدق والكذب ليسا نظريين فحسب بل أيضاً عمليان. وليسا فى المدح والذم فقط بل فى الفعل والترك.

والكلام إخبار قبل أن يكون إنشاء، علم قبل أن يكون أدباً، عقل قبل أن يكون خيالاً على عكس ما هو شائع من أسبقية الإنشاء على الخبر وأنه أقل إحكاماً منه [1]. والإنشاء نفسه تمن أو رجاء أو سؤال أو استفهام.

ثم يدخل السالب والموجب، والموضوع والمحمول فى الخبر بعد النفى والإيجاب، يتلوه الواجب والجائز والممتنع بعد دخول العقل والواقع. فهى أحكام للعقل والواقع على حد سواء. وهنا تتحول اللغة إلى منطق، تصوراً وتصديقاً. فالجائز به صدق وكذب والواجب صدق، والممتنع كذب. والصدق ليس نظرياً فحسب وليس منفعة عملية فحسب بل يجمع بين الحقيقة والمنفعة، بين اتساق الخطاب مع نفسه كما هو الحال فى الاستنباط وتطابقه مع الواقع كما هو الحال فى الاستقراء وبلغة المحدثين. العبادات كلها تأدية النفوس الجزئية عن النفس الكلية [2].

ثم يتم التحول من منطق اليقين إلى منطق العلة، ومن منطق التصور والتصديق إلى منطق الخطابة والجدل والمغالطة والشعر. إذ يمكن تأدية معنى الكلام بالبرهان فى المنطق وبالعروض فى الشعر لأن العروض هو منطق الشعر. المنطق شعر الكلام. هناك إذن صلة بين المنطق والشعر. الشعر أبلغ من الكلام وأفصحه وأوزنه. هدفه انتباه النفس

---

(١) هذا فى الوضعية المنطقية المعاصرة.

(٢) السابق جـ٣/١٧/١١٤/١٠٩/١١٧/١١٩-١٢٠/١٢٣-١٢٤.

للمعنى. والمنطق أصدق الكلام وأدقه من أجل البرهان [1].

المعانى هى الأصول وليست الألفاظ. وهى الاعتقاد فى النفس والألفاظ هيولى لها. فإذا قبلت اليهولى المعنى ظهرت أفعال النفس فى الغرض والمراد. وكذلك الألفاظ إن قبلت تأدية المعانى ببلاغة دون إسهاب أو أفلاك كانت البلاغة. فالبلاغة للقول المطابق المعنى المؤثر فى النفس. والقياس هو الهجاء أى الفقه والاعراب والقواعد، القصد والتركيب [2].

والانتقال من اللغة إلى الإدراك الحسى يبدأ بتقابل بين الحواس الخمس والعناصر الخمسة طبقاً للموجهات القرآنية. الأذن للسمع للفلك ﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾. والعين للبصر للنار ﴿ إنى آنست ناراً ﴾. والأنف للشم للهواء ﴿ إنى أشم ريح يوسف ﴾. اللسان للذوق للماء ﴿ لذة للشاربين ﴾. واليد للمس للأرض ﴿ اخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى ﴾[3].

وهناك تقابل بين السمع والبصر. السمع روحانى والبصر جسمانى. السمع للغائب والبصر للحاضر. السمع أدق والبصر عرضة للخطأ فى حين أن السمع قد يتعرض أيضاً للخطأ. تتفاضل الحواس إذن فيما بينها. اللمس أكثفها[4]. والأذن تعشق قبل العين أحياناً

---

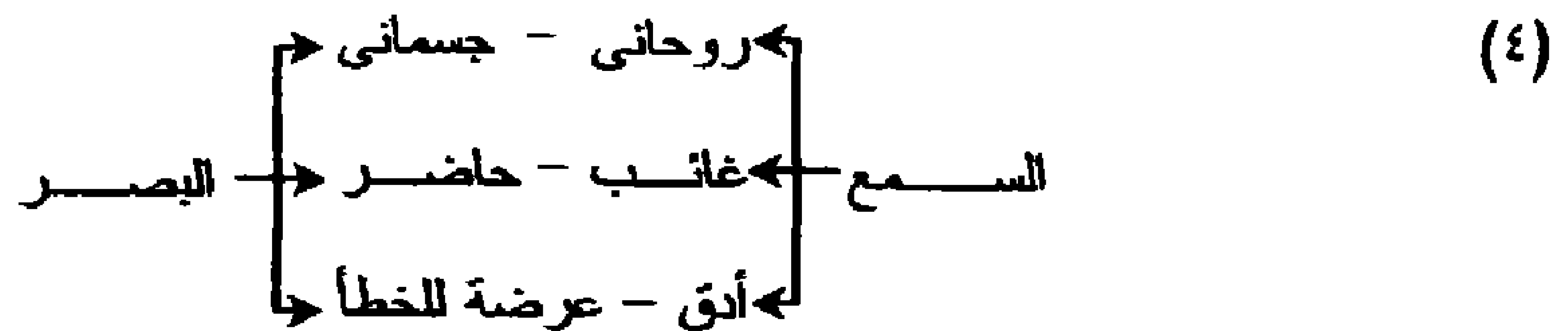
(١) فصل فى أن الكلام صنعة منطقية، السابق حـ٣/١٧/١٤٧-١٥٠.

(٢) السابق حـ٣/١٧/١٢٢.

(٣) السابق حـ٣/١٧/١٢٦.

العضو	الحاسة	الموضوع	الآيـــة
الأذن	السمع	الفلك	﴿ ولكن لا تفقهون تسبيحهم ﴾
العين	البصر	النار	﴿ إنى آنست ناراً ﴾
الأنف	الشم	الهواء	﴿ إنى أشم ريح يوسف ﴾
اللسان	الذوق	الماء	﴿ لذة للشاربين ﴾
اليد	اللمس	الأرض	﴿ اخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى ﴾

(٤)



فى حضارة سمعية. فالطبيعة تتضمن قيمة فى داخلها. والسمع مناسب لطبيعة الفلك مسكن الملائكة الدين يسبحون الله. السمع للعالم العلوى وباقى الحواس للعالم السفلى. والإدراك يتم بالمناسبة بين السامع والمسموع. والهواء شريف لحاجة الشم والبصر له. والأمور البرهانية لا تدرك بالحواس ولا تتصور بالأوهام، ولكن يضطر البرهان العقل إلى الإقرار بها لأن البرهان ميزان العقل كما أن الكيل والوزن والذراع ميزان الحواس(١).

المعرفة الحسية بداية المعرفة الاشراقية نهاية. فالمعرفة ارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، ومن الخارج (البصر) إلى الداخل (السمع) إلى أعلى (الحدس). لا يعنى الوحى بالضرورة معرفة نازلة من السماء إلى الأرض بل صاعدة من الأرض إلى السماء، التنزيل تأويل، والنزول صعود (٢).

والحقيقة أن الفنون السمعية أقرب إلى الوجدان العربى من الفنون البصرية ربما رغبة فى مقاومة الوثنية، وربما لأن الإنجاز القرآنى سمعى أو لأن الصوت أقرب إلى القلب من البصر. لذلك استعمل الصوفية السماع. وكانت عبقرية العرب فى الشعر. فالسمع متصل بالنفس، والبصر بالواقع، والسمع بالزمان، والبصر بالمكان، السمع أقرب إلى الله، والبصر إلى العالم. السمع تنزيه والبصر تشبيه، الله يتكلم صوتاً ولا يرى بالبصر، السمع توتر داخلى والبصر امتداد خارجى، السمع نشيد ثورى، والبصر كاتدرائية ملكية. السمع فن جماعى والبصر فن فردى (٣).

يبدأ الإخوان بعلم الأصوات فى النشأة الثانية للغة بعد النشأة الأولى فى عالم الأفلاك. ولا يشخصون الأصوات الطبيعية كما تفعل الحشوية بالرغم مما فى النغم من

---

(١) السابق جـ٣/١٧/٨٣/٨٦/٩٠/١٢٤-١٢٥.

(٢) فى ندوة "القرآن باعتباره نصاً" The Quran as text الذى نظمه بجامعة بون ستيفان فيلد S.Wild أردت إعطاء صورة للتنزيل باعتباره صعوداً وليس هبوطاً، صورة القذف إلى أعلى عندما يكون الرجل مستلقياً على ظهره فى حضارة لاحياء فيها للعلم، وليس الجنس فيها من المقدسات والمحرمات. واستهجن الجميع الصورة، وخاصمونى إلى الآن.

(٣) انظر دراستنا: الفنون البصرية والفنون السمعية أيهما أقرب إلى الوجدان العربى؟ فى "حصار الزمن"، (تحت الطبع) .

دلائل على حالات النفس بين الفرح والحزن. وهو إبداع مستقل خالص، جماع الوافد والموروث. ومن خلال اللغة الشفاهية والمدونة يبدأ بتاريخ الحضارات الذى يعبر عن خصائص الشعوب.

ب- **نشأة الملة.** الملة هو الدين عندما يتحول إلى شريعة في مجتمع أى الدين الاجتماعى. فالملة والدين مترادفان، وكذلك الشريعة والسنة مترادفان يطلقان على جزئى الملة. وقد تكون الآراء المقدرة أى العقائد أيضاً شريعة، وبالتالى تكون الملة والشريعة والدين مترادفات. الملة آراء وأفعال، نظر وعمل، عقيدة وشريعة. الملة تحديد آراء وتقدير أفعال. الملة أساس العلم المدنى. وقد تكون الملة حقيقة بالاسم وهو الحق أو مثال محاكى له وهو مثال الحق. الأول يقين بنفسه، بعلم أول أو ببرهان. والثانى تبخييل وإقناع وتأثير. وبدون هذه الوجوه الثلاثة لليقين تكون الملة ضلالة.

الملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة. الفلسفة نظرية وعملية، والملة الفاضلة أيضاً نظرية تستمد براهينها من الفلسفة النظرية، وعملية تستمد كلياتها من الفلسفة العملية. وهى ليست فقط شبيهة بالفلسفة بل هى الفلسفة أو تقوم على الفلسفة وتتأسس عليها. وهو أكبر تكريم للفلسفة باسم الملة، وللآخر باسم الأنا، وللوافد باسم الموروث. لم يخش القدماء من لفظ الفلسفة وإيتاء الحكمة عليه بل أعطوه مضمون الحكمة. والفرق بينهما أن الملة مقيدة بشروط فى حين أن الفلسفة تحرير لها منها. الملة خاصة والفلسفة عامة. من الخيال تنشأ الملة ومن التصور تنشأ الفلسفة. الأولى للمؤمنين والثانية للحكماء. وبهذا المعنى للفلسفة الرياسة الملكية. فهى المعيار والمقياس والمحك (١).

وفى "رسالة فى الملة الفاضلة "التى صدر بها الفارابى" آراء أهل المدنية الفاضلة" يعرض ثنائية الفلسفة والدين، التصور والخيال، البرهان والإقناع. فكل ما تعطى فيه الفلسفة البراهين اليقينية تعطى فيه الملة الإقناعات. فالفلسفة تتقدم بالزمان على الملة، وتكون الملة انهيارا للفلسفة. ويكون التاريخ سقوطاً. وإذا تقدمت الملة بالزمان على الفلسفة، تكون الفلسفة تقدماً بالنسبة للملة، ويكون التاريخ نهوضاً. البرهان يقين والتخييل

---

(١) الفارابى: الملة ص٤٣/٤٦-٤٧/٦٦ السياسات المدنية ص٦٠-٦١.

ظن. وتصور الشئ أكثر يقيناً وبرهاناً من محاكاته بمثالاته. تنشأ الفلسفة فى التصور، وتنشأ الملة فى الخيال. الأولى للحكماء والثانية للمؤمنين. الجدل والخطابة أسلوب الملة فى المحاجاة والتأثير. الجدل يعطى الظن القوى، والبرهان يعطى اليقين. والخطابة تقنع فيما لا ظن فيه ولا برهان. فالجدل والخطابة لا غنى عنهما فى التعبير عن الملة الفاضلة عند المؤمنين والدفاع عنها وتمكينها فى نفوسهم ونصرتها إذا أراد البعض المغالطة والتضليل والمعاندة. والسؤال هو: كيف يكون ذلك ممكناً والملة الفاضلة تعادل الفلسفة، والفلسفة بالضرورة برهانية وليست إقناعية جدلية مغالطية؟(١).

ومع ذلك فإن من شروط الفيلسوف الكامل اتباع عقائد الملة دون تأويلها، والتمسك بالأفعال الفاضلة الجميلة فى المشهور وكأن الفيلسوف أقرب إلى التقليد منه إلى الاجتهاد، وإلى النقل منه إلى العقل. فإذا كانت الفلسفة متقدمة على الملة عند الخواص فإن الفيلسوف ملتزم بسلوك الملة عند العامة. وإذا كانت الملة متقدمة على الفلسفة فإن الفيلسوف يسلك مثل العامة على الملة ثم يتقدمها بمفرده إلى الفلسفة (٢).

وتختلف الملل فيما بينها فى أمم ومدن فاضلة. وتتوحد كلها فى الغاية، وهى السعادة أى الحكمة. فالملة بطبيعتها متكثرة، والحكمة واحدة. الملة رسوم وخيالات فى النفوس تختلف باختلاف الطبائع والأمزجة والعادات، فى حين أن الفلسفة عقلية خالصة لا خلاف عليها بين الأمم. وبالرغم من توالى الأديان، واحداً بعد الآخر فإن روحها واحدة. والثانى يسير على نهج الأول. هناك استمرارية فى تاريخ الأديان واتصال فى تطور الوحى. ويجوز للاحق تغيير شريعة السابق طبقاً للأصلح ومسار التغير. فتاريخ النبوة أحد مصادر فلسفة التاريخ كما هو الحال فى علم أصول الدين.

ويصف الفارابى نشأة الحضارة الإسلامية وتطورها ابتداء من النبوة والنسخ والتدوين وليبين وحدة الحضارة الإنسانية ووحدة الأديان، ونقل الشرائع من أمة إلى

---

(١) الفارابى: رسالة فى الملة الفاضلة. رسائل ص٣٣-٣٧. نشرة محسن مهدى مقدمتها تاريخية لصالح الغرب اليونانى وكأنها مصدرها الأول الوافد وليس الموروث.

(٢) الفارابى: تحصيل السعادة ص ٥ – ٨ ، السياسة المدنية ص٦٠-٦١، الملة ص١٧-٤٨.

أخرى. وتتوالى الأمم الفاضلة في التاريخ، ورؤساؤها كلهم من نفس واحدة. ويسير الأول على سيرة الثانى اتصالاً بين الماضى والحاضر. وتتغير الشريعة من الثانى إلى الأول انقطاعاً بين الماضى والحاضر نظراً لتغير الزمان والحال. فالنسخ فى الشرائع ضرورة. وسبب زيادة اللذة الاتصال بالماضى والاستمرار بين الماضى والحاضر، بين السابق واللاحق، يعقل ذاته فيعقل غيره. وهناك الوعى الحضارى التاريخى منذ الأمم الغابرة. ويلحق الغابر بالمستقبل إلى ما لانهاية. ليس الاتصال فقط اتصالاً رأسياً عن طريق العقل الفعال بل هو أيضاً اتصال أفقى عن طريق استمرار الأمم فى التاريخ أو ما يسمى بلغة العصر الإنسانية (١).

وإذا حدثت مفارقة للمادة ارتفعت عنها الأعراض. فلا تسكن ولا تتحرك ولا تتصف بصفات الأجسام وتصبح النفوس مفارقة، جواهر ليست أجساماً ولا فى أجسام. ولا يتم ذلك فقط على مستوى الأفراد بل على مستوى الجماعات والطوائف التى تكون التاريخ الصالح، تاريخ الصفاء والعدل. وتتصل النفوس المفارقة بعضها ببعض وكأننا فى مدينة الله أوفى جماعة الأقطاب والأبدال (٢).

ويتحول الشفاهى إلى تدوين، وينشأ الوعى التاريخى، والتراكم المعرفى، كما حدث فى تدوين القرآن، وتدوين الحديث ثم تدوين العلوم كما هو الحال عند إخوان الصفا بعد تدوين اللغة. وتبدأ الترجمات عن الأمم السابقة. فيحدث تفاعل بين الوافد والموروث فتنشأ الحضارة من مصدريها، الخارج والداخل، الآخر والأنا. فمن نشأة اللغة ونشأة الملة ينشأ التاريخ، تاريخ الحضارات طبقاً لخصائص الشعوب (٣).

سادساً: خصائص الشعوب وتاريخ الحضارات

وقد ارتبطت فلسفة التاريخ بخصائص الشعوب وتاريخ الحضارات. فالتاريخ هو

---

(١) السياسات المدنية ص٥٤-٥٧/٦٠-٦١.

(٢) وهو ما قاله هوسرل فى الفلسفة المعاصرة فى الغرب فى مدينة العلماء التي تمثل الوعى الحضارى الشامل ابتداء من الوعى الفردى.

(٣) الفارابى: السياسة المدنية ص٥٥.

تاريخ الشعوب، والشعوب هى خصائصها الموروثة أو المكتسبة. وهى التى تبدع حضاراتها بناء على هذه الخصائص. ومن الحكماء من يركز على خصائص الشعوب. كالفارابى وإخوان الصفا والتوحيدى. وآخرون فضلوا تاريخ الحضارات كما بدا فى المذاهب والملل مثل الرازى. وفريق ثالث جمع بين الاثنين مثل العامرى وابن سينا. ولا يخلو ذكر خصائص الشعوب من وصف سلبى للبعض مثل الترك والزنج ووصف إيجابى للبعض الآخر مثل اليونان والروم والفرس. ولا يخلو ذكر المذاهب والملك أيضاً من وصف إيجابى للبعض مثل اليهودية والمسيحية والإسلام عند معظم الحكماء ووصف سلبى للبعض الآخر مثل الديصانية والمحمرة والمنانية عند الرازى.

ويمكن عرض هذا المصدر المكوّن لفلسفة التاريخ بعدة طرق. الأولى التطور التاريخى للموضوع عند إخوان الصفا والرازى والفارابى والعامرى وابن سينا والتوحيدى وابن باجه من أجل بيان مراحل تكوينه. وفى هذه الحالة يشذ إخوان الصفا لأنهم أفضل من وصفوا خصائص الشعوب وهم من الشيعة الإسماعيلية فى أواخر القرن الثالث عندما كانت الشعوبية مكوناً رئيسياً للحضارة الإسلامية. كما أنها تخلط بين خصائص الشعوب وتاريخ المذاهب والملل. والثانية تجميع خصائص الشعوب والمذاهب والملل معاً بصرف النظر عن قائلها خاصة وأنها مكررة ولا يتميز حكيم عن آخر فيها. ومن ثم تصبح فلسفة التاريخ هو حصر لثقافات الشعوب. وهى طريقة تغفل كلية الحكيم فى سبيل الحكمة. وتبرز الشعوبية وكأنها هى المكون الرئيسى لفلسفة التاريخ. كما أنها تحتاج إلى تصنيف وخطة شاملة ومعياراً مثل المركز والأطراف أو الإيجاب والسلب أو المثالية والمادية. والطريقة المثلى هى التمييز بين المحاولات الجزئية عند الرازى والفارابى والعامرى وابن سينا وابن باجه والتمييز فيها بين خصائص الشعوب، والمذاهب والملل، وبين المحاولات الكبرى عند إخوان الصفا والتوحيدى التى تركز أساساً على خصائص الشعوب طبقاً لتصورى الوحدة والتنوع عند إخوان الصفا ومركزية العرب عند التوحيدى.

١- **المحاولات الجزئية.** وتعنى المحاولات الجزئيات الوصف العرضى لخصائص الشعوب فى إطار الفلسفة الاجتماعية مع التركيز على شعوب بعينها دون

غيرها، وكذلك التركيز على بعض المذاهب والملل دون عرض شامل لها كما هو الحال في تاريخ الفرق في علم الكلام.

أ- **خصائص الشعوب (الفارابى، العامرى، ابن سينا)**. وأول من عرض لخصائص الشعوب من الحكماء هو الفارابى مركزاً على الترك والعرب، على قومه والقوم الذى يعيش بينهم، ربما لتعاطفه مع اليونان، وتآلفه مع الوافد. وهو لا يطلق أحكامه على كل الترك والعرب بل فقط على أهل البرارى منهم أى على البدو والهمج منهم وليس على سكان المدن والحضر. وهو الذى كان يعيش فى حلب العاصمة الثقافية للشام أيام بنى حمدان. وكلاهما نموذج للرياسات الجاهلة التى تقوم على خدمة الأعلى للأدنى وتبعية النفس الناطقة للنفس الغضبية والشهوية، وتبعية الغضبية للشهوية، وتجنيد قوى النفس كلها ومحبة الغلبة وعظم النهم للمأكول والمشروب والمنكوح. فهما نموذج الحضارة المادية بلغة العصر. ويفصل الفارابى طريقة معاملتهم للنساء. إذ يعظم عندهم أمر النساء. ويحسن عند كثير منهم الفسق. ولا يرونه سقوطاً أو عيباً يمكن تجنبه. يتجملون أمامهن ليعظم شأنهم عندهن. ويتبعونهن، ويتمثلون أحكامهن. ما تراه النساء عيباً فهو عيب، وما تراه النساء حسناً فهو حسن. نفوسهم ذليلة للشهوات، ويتبعون شهوات النساء فى كل شئ. وكثير من نسائهم متسلطات عليهم ومستوليات على أمور منازلهم. ولذلك يرفهونهن ولا يشركونهن فى الكد. ويلزمونهن الترف والراحة. ويتولون عنهن كل شئ يحتاج إلى التعب والكد واحتمال المشقة. وكأن الفارابى يصف بعض أثرياء عرب الخليج اليوم أو حياة السلطان فى عصر الخلافة [١].

ثم يخصص الفارابى العرب كنموذج لمجتمع الغلبة. ولا يطلق الفارابى الحكم على كل العرب بل يخصصه على قوم من العرب. وتعنى الغلبة هنا الاضرار بالغير دون نفع مثل القتل بلا سبب سوى لذة القهر أو المغالبة على أشياء خسيسة. وهى نماذج شاذة لا تمثل مجتمع الفتح، وشعب الجهاد، وأمة الرسالة. لذلك اشتد حد الحرابة ضد قطع الطريق والاعتداء على الآمنين. وجعل القصاص فقط حدا لازهاق الروح. وهو مشابه لحكم ابن

(١) الفارابى: السياسات المدنية ص٨٠-٨١.

خلدون على العرب ويقصد الأعراب، أنهم إذا دخلوا مدينة أسرع إليها الخراب[1].

وقد تعرض أبوالحسن العامرى (٣٨١هـ) إلى بعض موضوعات فلسفة التاريخ فى "الأمد على الأبد" فى ثلاثة فصول من عشرين، تدور كلها حول العقل والحس والمعرفة والسعادة والخير والطبيعيات والإلهيات والرياضيات والعالم العلوى ومراتب النفس الناطقة والإيمان والثواب والعقاب. وكلها تدور فى إطار نظرية المعرفة الاشراقية ومراتب الوجود فى نظرية العنصر طبقاً للتصور الرأسى للتاريخ.

فى فصول ثلاثة، الثانى والثالث والرابع يتناول أربعة موضوعات. الأول بداية التاريخ أى الوعى التاريخى وتحقيب التاريخ. والثانى تاريخ الحضارات ابتداء من التاريخ الجغرافى أى الأقاليم بناء على الاتجاهات الأربعة الرئيسية، الشمال والجنوب والشرق والغرب بالإضافة إلى وسط الأرض تمهيداً للتصور المركزى للتاريخ، المركز والأطراف. والثالث المذاهب الفلسفية مثل إنكار المعارف والفرق الكلامية والدهريون والطبيعيون الذين ينكرون وجود الله، والملل مثل اليهود والنصارى والسامرة والمجوس. والرابع إحصاء الأمم الماضية الكبار ومواقعها الجغرافية وما تختص به كل منها من علوم وثقافات [2].

ويبحث العامرى عن نقطة بداية للتاريخ غير النقطة الأولى خلق العالم أو خلق آدم وحواء كبداية للتاريخ الكونى. يبحث عن تاريخ إنسانى حضارى. فهناك أربعة تواريخ قديمة معروفة. التاريخ الرومى ابتداء من ذى القرنين مما يدل على إعجاب المسلمين بالإسكندر الأكبر. والثانى التاريخ الفارسى، يزدجرد بن شهريان تقابلاً بين الغرب والشرق. والثالث تاريخ بختنصر تاريخ الزيجات وهو التاريخ البابلى تاريخ الشمال. والرابع التاريخ العربى، تاريخ الهجرة فى الجنوب. ومن ثم تحددت التواريخ الأربعة

---

(١) السابق ص٧٣.

(٢) هذه الفصول كالآتى: ١- إثبات المعرفة الحسية والعقلية. ٥- العقل والنفس. ٦- العلم اليقينى. ٧- الحكيم. ٨- النفس الناطقة. ٩- السعادة. ١٠- المعرفة. ١١- الخير. ١٢- الطبيعيات. ١٣- الرياضيات. ١٤ - الإلهيات. ١٥- الطبيعيات والإلهيات. ١٦- العالم العلوى. ١٧- الدهريون والطبيعيون. ١٨- مراتب النفس الناطقة. ١٩- الثواب والعقاب. ٢٠- الإيمان.

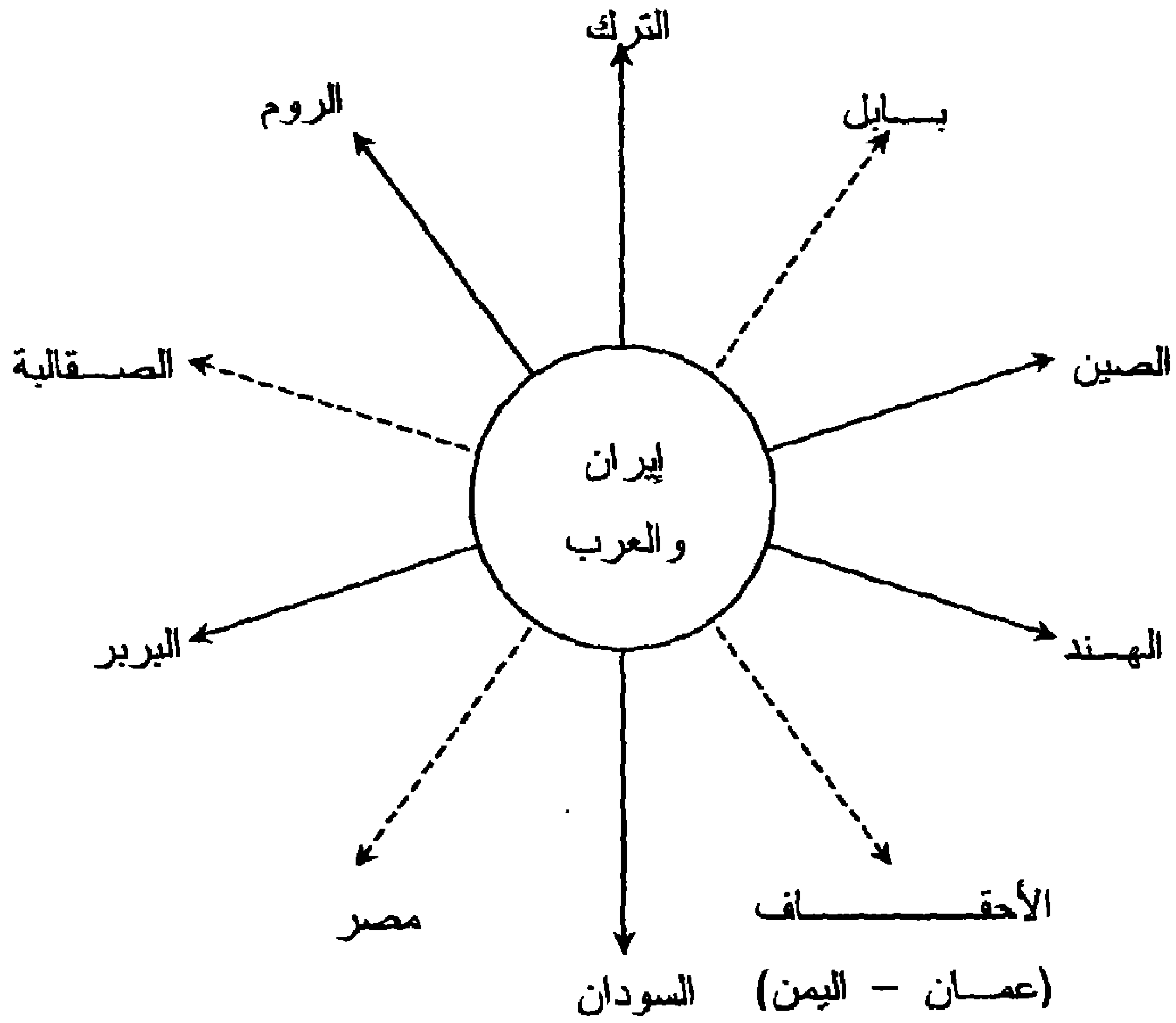
بالاتجاهات الأربعة. ثم يحدث الخطأ التاريخى فى جعل حساب السنين بينها ٤٣٦ سنة وذو القرنين فى القرن الرابع قبل الميلاد، وبختنصر فى القرن السابع قبل الميلاد، ويزدجرد بن شهريان فى القرن والهجرة فى القرن السابع بعد الميلاد. فالمسافة بينهما ما يزيد على ١٤٠٠ سنة من القرن السابع قبل الميلاد وحتى القرن السابع بعد الميلاد.

ويبين العامرى الأخطاء فى التواريخ الثلاثة الأولى فلا يبقى تاريخ صحيح إلا التاريخ الإسلامى. فقد أمر الإسكندر اليهود فى بيت المقدس بترك تاريخ موسى وتبنى تاريخ يونان نظراً للأخطاء فى تاريخ اليهود، والشك فى تاريخ آدم والطوفان الأعظم وتواريخ التوراة للشك فى نسخها، والمفروض وجود ستة وثلاثين نسخة. وقد نسخ النصارى تاريخ اليهود. وكان للسامرة تاريخهم الخاص. وتوجد أخطاء فى تاريخ فارس. ولا يشير إلى تاريخ بختنصر. فلا يبقى صحيحاً إلا التاريخ الإسلامى.

ثم يتخلى العامرى عن هذا التحديد التاريخى لبداية تحقيب التاريخ ويعود إلى التاريخ الأسطورى لتحديد عمر الدنيا بثلاث وعشرين ألف سنة، سبعة آلاف منها عمر المسلمين والصابئين والنصارى واليهود دون ترتيب زمانى وهى عمر الكواكب السيارة. وعمر المجوس اثنا عشر ألف سنة عدد البروج. وعمر الهند أربعة آلاف عام وهو عمر الكواكب. ولا يحدد العامرى هذه الأعمار إن كانت متتالية أم متزامنة ولكنها تعبر عن رغبة فى معرفة تاريخ العالم وليس فقط تاريخ الحضارة الإنسانية وبدايتها [١].

والأمم الماضية الكبار ست: الصين، والهند، والسودان، والبربر، والروم، والترك. وهى موزعة على الاتجاهات الأربعة الرئيسية. الصين جنوب مشرق الأرض والحقيقة أنها شرق الأرض. والهند وسط جنوب الأرض والحقيقة أنها جنوب شرق. والسودان أو الحبش جنوب غرب الأرض والحقيقة أنها جنوب فقط. والبربر فى الغرب. والروم فى الشمال والحقيقة أنهم فى شمال غرب الأرض. والترك فى الشمال. وفى الوسط إيران والعرب دون تفاضل أو تمايز. ويتراوح الشمال والجنوب بين البيضان والسودان أى طبقاً للون البشرة.

(١) العامرى: الأمد على الأبد ص٦٢-٦٩.



وهناك شعوب صغار مثل بابل فى الشرق الشرقى، والصقالبة فى الشمال الغربى، والأحقاف بين عمان واليمن فى الجنوب الشرقى، ومصر فى الجنوب. والعجيب اعتبار الحضارات البابلية والمصرية واليمنية القديمة من الحضارات الصغار وهى من أمهات الحضارات القديمة كالصين والهند وقبل الروم والصقالبة ولها الفضل على حضارات السودان والبربر. ولا تذكر حضارة الشام خاصة الكنعانية (١).

ولم تعرف الصين ولا الترك ولا خراسان أى فارس النبوة فى حين أن القرآن يقر بأنه ﴿ وما من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾، ﴿ منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص﴾. والسبب فى ذلك جغرافى، أنها تقع على خط عرض لم يمر عليه أحد من الكواكب السريعة! فمازالت الجغرافيا هى المتحكمة فى التاريخ. فى حين عرفت الحضارة البابلية التى نشأ فيها إبراهيم بالفلك والنجوم، والحضارة المصرية بالهندسة.

---

(١) السابق ص ٦٨-٦٩.

ويحدث تفاعل وتداخل حضارى بين الشعوب نظراً لتجاورها فى المكان. فنظراً لمجاورة اليونان لبلاد الشام ظهرت فيها عبادة الأوحد. وقد وجد بنو إسرائيل فى الشام. فظهرت النبوة فيهم بعد أن غلبوا الكنعانيين. ولكنهم لا يمثلون حضارة كبرى أو صغرى، رئيسية أو فرعية بعد أن ورثتهم الحضارة العربية. أما الأحقاف بين عمان واليمن فقد ظهر فيها عاد بن إرم بن سام بن نوح بن هود بن ثمود بين وادى القرى حتى أرض الشام. وعاش فيها نسل إرم، وهى منطقة ظهور الأنبياء. وظهر فى جبال الهند مبادئ التنجيم التى ترجع إلى إمامها الأول هرمس أو إدريس لا فرق بين شرق وغرب أو شمال وجنوب، بين حضارة الهند أو اليونان أو الإسلام. وهناك تفضيل بين الحضارات. فهمهما دل فى مواليد الترك والصقالبة على نيل الأدب والحكمة يكون أثره مخالفا له إذا دل على نيلها فى مواليد الهند والروم. فثقافة الهند واليونان أكثر حضوراً من ثقافة الترك والصقالبة [1].

وتصل الشعوبية عند ابن سينا إلى حد جواز استعباد الترك والزنج. إذ لابد لأناس أن يخدموا أناساً جبراً فى المدينة العادلة. فالخادمون بعيدون عن تلقى الفضيلة، عبيد بالطبع. نشأوا فى غير الأقاليم الشريفة التى كان يمكن فى أحسن أحوالها أن تنشأ فيها أمم حسنة الأمزجة صحيحة القوائم والعقول. فالحضارة غير مشروطة بالأقاليم بالضرورة[2].

والسؤال هو: هل هناك سادة بالطبع وعبيد بالطبع بين الشعوب؟ ولماذا يكون الترك والزنج من العبيد؟ ألم يصبح الأتراك دولة الخلافة فيما بعد يستعبدون شعوب البلقان؟ وماذا عن تحرر الزنج وثقافة الزنج وفنون الزنج فى عصرنا؟ وهل يجوز للمدينة العادلة استخدام وسائل غير عادلة مثل العبودية والاسترقاق للشعوب؟ ألا يكون التمايز بينها فى التقوى والعمل الصالح، التقدم والتخلف وليس الخادم والمخدوم، الأعلى والأدنى؟ وهل من العدل استرقاق الشعوب وهو مازال سارياً حتى الآن فى دول الخليج لاستئجار الآسيويين من باكستان والهند والفلبين والبدون؟ أين المساواة بين الشعوب والقبائل طبقاً

(١) العامرى: التقرير لأوجه التقدير ص ٣٢٣-٣٢٤.

(٢) ابن سينا: الشفاء، الإلــهيات جــ٢ ص٤٥٣.

للتوجه القرآني ﴿يا أيها الناس، إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ ؟ وهل تأتي العبودية من الأماكن الشريفة للأماكن الأقل شرفاً؟ وما مقياس شرف الأمكنة، الجغرافيا، التاريخ، الاقتصاد، الثقافة، الاجتماع؟ وما هي المناطق في العالم الإسلامي الأكثر شرفاً والأقل شرفاً؟ ألا يبرر ذلك الاستعمار الأوربي لأفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. وماذا يختلف ذلك عن العنصرية الأوربية الحالية واستعباد إسرائيل لشعب فلسطين؟ أليس التفوق العنصري في العقل والإبداع حسب الأمزجة وصحة الغرائز أبشع أنواع العنصرية البيولوجية النفسية المزاجية العقلية كما كان الحال في القرن التاسع عشر في الغرب؟ ألا يعطي ذلك صحة لبعض المستشرقين لاتهام الحضارة الإسلامية بالعنصرية ضد الزنج وإذا كان الصراع بين العرب والسادة في الشمال والزنج والعبيد في الجنوب وتجارة العرب في الرق [١].

وتتحول الشعوبية من مستوى خصائص الشعوب إلى خصائص الثقافات. فيتحدث ابن سينا عن الفرق الصوفية عند الأتراك. ويعني بالأتراك كل القبائل التركية غير العربية والفارسية المنتشرة شرق الأناضول في أواسط آسيا. فيذهب الأتراك إلى شيخ الطريقة الذي يستعمل السماع حتى يغشى عليه وهم يردون وراءه، وهو يلفظ بأشياء غامضة يبنون عليها [٢]. أما العرب العاربة والعرانيون الأجلاف فإنهم يتسارعون إلى العقائد ويعتبرون عقائد الإيمان، التوحيد والمعاد معدومة أصلاً. لهذا ورد التوحيد تشبيهاً كله لعجزها عن تصور المجردات. والتشبيه في القرآن أكثر مما يحصى، حقيقة ومجاز. وأمور المعاد مجاز وليست حقيقة [٣].

ب- **المذاهب والملل**. ويمكن لأكثر من شعب إقتناعها فهي أوسع نطاقاً من الأقوام والشعوب. ففي السير الفاضلة من "الطب الروحاني" للرازي (٣١١هـ) نقد للسير الجائرة مثل الديصانية والمحمرة والمنانية. إذ تجوز الديصانية والمحمرة غش المخالفين لهم واغتيالهم. وتجوز المنانية منع المخالف لهم من الطعام والشراب إن كان مريضاً، وقتل

(١) وذلك مثل برنار لويس في كتاب "العرق واللون في الإسلام".

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات جـ٤/٢٥٠.

(٣) ابن سينا: الأضحوية ص٤٤-٤٥.

الأفاعي والعقارب ونحوها من الزواحف والحشرات المؤذية التي لا طمع في الاستفادة منها في وجه من وجوه المنافع. ويتركون التطهر بالماء وغيرها من الأمور التي تعود بضرر على فاعلها أو على غيره. وكان من المستحيل تخليص هؤلاء وأشباههم من هذه السيرة الرديئة إلا عن طريق الجدل في الآراء والمذاهب. تجيب المنانية النفس إذا نازعتها إلى الجماع وأضناها الجوع والعطش. وتتسخ باجتناب الماء واستعمال البول مكانه. كذلك يقوم أهل الهند بعدة أمور يدفعها العقل من أجل التقرب إلى الله مثل إحراق الأجساد وطرحها على الحدائد المشحوذة. وأقل من هذا ما يستعمله النصارى من الذهب والتخلى في الصوامع، وما يقوم به كثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على اليسير من الطعام وبشعه والمؤذى من اللباس وخشنه. فإن ذلك كله ظلم منهم وإيلامهم لها. ومن ثم تخرج عن حد الفلسفة أحوال الهند والمنانية والرهبان والنساك وعن السيرة الذاتية (١).

وينقد العامرى مذهب المتسمين بالفلسفة المشهورين بالحكمة الإلهية الذين ينكرون المعارف الحسية والعقلية مثل الشكاك دون الإشارة إلى فرقة بعينها في حضارة معينة. كما ينقد الطبيعيين والدهريين الذين ينكرون وجود الله والاقتصار على الطبيعة والدهر(٢).

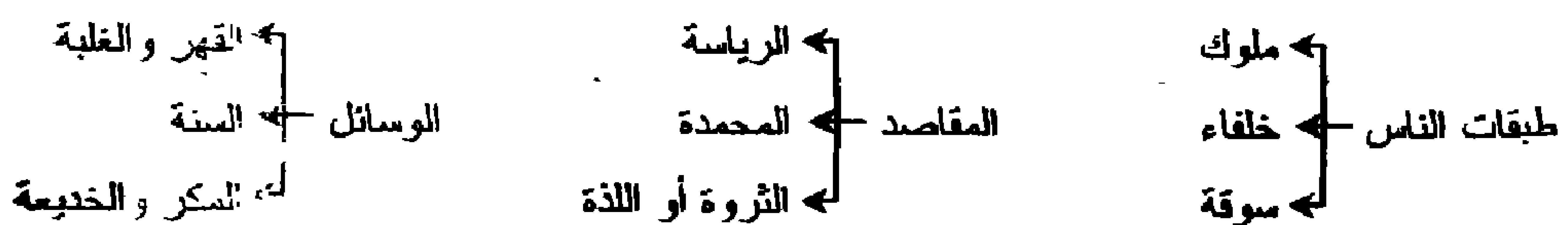
ويحور العامرى حديث الفرقة الناجية وافتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النيار إلا واحدة إلى افتراق الأمة ثلاثاً وعشرين فرقة، ثلاث طبقات في أربعة مقاصد في ثلاث وسائل يكون مجموعها ستة وثلاثين مضروبة في اثنين إذ أن لكل منها مجاهراً ومداجياً فيكون المجموع اثنين وسبعين فرقة روحية واجتماعية. فطبقات الناس إما ملوك أو خلفاء أو سوقة. ولكل طبقة مطالب، الملوك الرياسة، والخلفاء المحمدة، والسوقة الثروة أو اللذة. والوسائل ثلاثة إما السنة أو القهر والغلبة أو المكر والخديعة (٣).

---

(١) الرازى: الطب الروحانى ص٩١-٩٢. السيرة الذاتية ص١٠٥-١٠٧.

(٢) العامرى: الأمد على الأبد ص٥٩-٦١/١٤١-١٤٥.

(٣) السابق ص١٦٣.



والمجموع ٣ × ٤ × ٣ × ٢ = ٧٢ فرقة.

لم يتعامل ابن سينا مع اليونان وحدهم بل وعى تجارب الأمم كلها دون تحديد. واعتمد على كتبهم وصحفهم بما فى ذلك أنبياء بنى إسرائيل وحواريى المسيح. فالقول بالمعاد ليس في الإسلام بدعاً بين الأمم أو الديانات أو الصحف. هذا هو الوافد بجوار القرآن كمصدر للموروث، إدخال النصارى مع المسلمين وإدخال المجوس والثنوية والمانونية وأهل التناسخ ضمن الفرق بعد أن تحول الوافد إلى موروث.

يرفض ابن سينا أقوال النصارى بالمعاد للنفس والبدن معاً. وهو أيضاً رأى جمهور المسلمين. وهو قول بالتناسخ بطريقة أو بأخرى، رد النفس إلى بدن غير البدن الأول. يأخذ ابن سينا طرفاً لا وسطاً. ويقبل طرف المعاد الروحانى بعد مقابلة التناسخ ونقده. وفى نفس الوقت ينقد ابن سينا النصارى فى إنكارهم لذة البدن بالرغم من عودة البدن إلى الروح فى المعاد. خشوا من تصورهم الأمور جسدياً خشية من الضلال فيها. وقد كرم الله أمة محمد بقدرة التأمل مع أن التأويل موجود لدى كل الأمم وفى كل الملل. وهجوم ابن سينا على الثواب الروحانى والعقاب الروحانى بلا بدن يجعل هناك تمايزاً بين موقفه القائل بالمعاد الروحانى المشابه لقول النصارى ونقده لهم بإنكارهم المعاد الجسمانى.

وتتفق أكثر الأمم على أن الأرواح كانت موجودة قبل الأبدان، وأنها كانت فى العالم الذى هو ثان بعد هذا العالم، وأن عودها إليه إلى الخير الأفضل منه وهو الجنة والعيون، وللشقى إلى الخير الأوحش منه وهو الجحيم والسجين. وكثير منهم يرون أن أب الإنسان وأمه وردا من ذلك العالم فاتصل معهما نسل يعود إليه. وهو مدون فى كتب الأوائل وصحف الأنبياء المتقدمين من الإسرائيليين والحواريين [١].

وتنهار الدول بسبب سيادة قيم الطبقة العليا عند ابن باجه، وهى القيم المستمدة من الصور الجسمانية وليست الروحانية الخاصة أو العامة. وهى قيم اللذة مثل السكر ولعب الشطرنج والصيد ومثلها. تنهار الدول ولا تنهار الطبقات. تنهار الدول وتبقى الطبقات. يذهب التجمل بالمال ويؤدى إلى الإسراف، ويتوسل المال والرشوة وطلب المدح به. التبجل بالمال مذمة ومذمة. وأكثر الناس فى هذه السيرة، يهواها فى سره ويهرب عنها

---

(١) ابن سينا: الأضحوية ص٣٦/٦١-٦٤.

وينمها فى جهره. يصور ابن باجه أحوال ملوك الطوائف فى عصره، وأن "تدبير المتوحد" مشروع نهضة أمة ورد فعل على انهيار الأندلس (١).

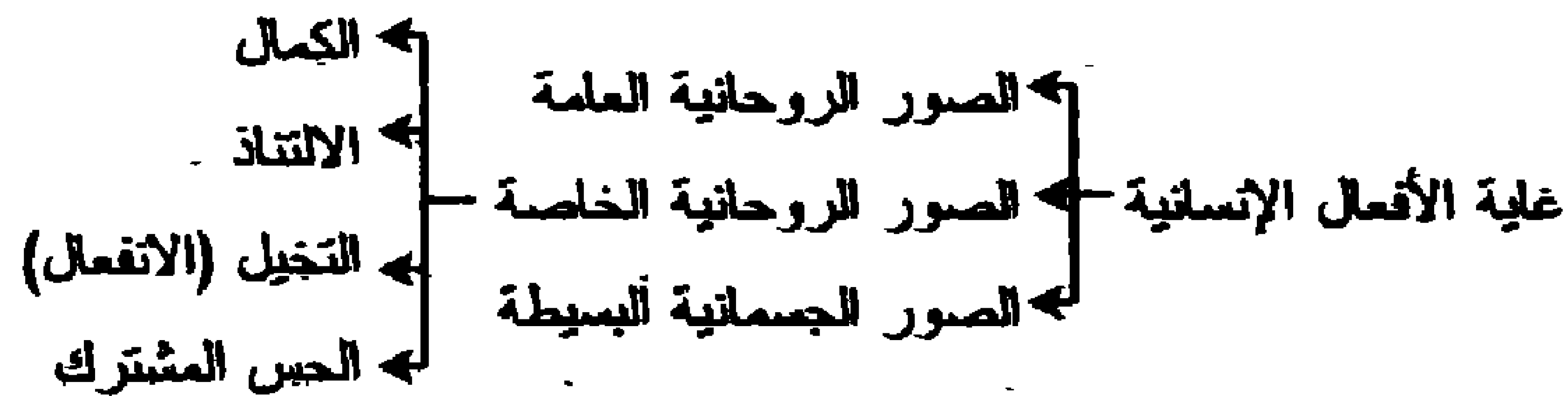
وتنهار الدول عندما تسود القيم المستمدة من التخيل أى الانفعال مثل لبس السلاح والنياشين كما يفعل الملوك أمام العامة والغرباء وآخر ما يقال فى بهاء السلطان. فغاية الأفعال الإنسانية ثلاثة: الصور الجسمانية فقط أو الصور الروحانية فقط أو الصور الروحانية الخاصة الوسط بين الاثنين. وتمتد من الكمال نزولاً إلى الالتذاذ إلى التخيل إلى الحس المشترك (٢).

٢- الحضارة بين الوحدة والتنوع. ويعتمد الإخوان على المعارف العامة، كل شئ فى كل شئ، وأخذ ثقافات الشعوب من الشرق والغرب، من فارس والهند واليونان والرومان، ومن كل الملل والنحل السماوية والأرضية، اليهودية والمسيحية والإسلام، والزرادشتية والمانوية ليصب الجميع فى بؤرة واحدة، توحيد الثقافات وجمع الحضارات من أجل صبها وتوجيهها نحو غاية واحدة، التوحيد. ويستعملون أسماء جميع الآلهة، فالخلاف فى الأسماء وليس فى المسمى. لذلك كثرت الأسماء اليونانية والفارسية والمصطلحات العربية. التاريخ هو تاريخ أديان وثقافات، لا فرق بين ديانات الوحى، اليهودية والمسيحية والإسلام، والديانات التى لم يذكرها القرآن، البونية والهندوكية فى الهند، وأبنائهم وحكمائهم مثل بلوهر، والديانات الثنوية فى فارس، ونحل حكماء اليونان، سقراط وفيثاغورس وأفلاطون وكل من يمثل الحكمة البشرية المتعالية (٣).

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص٧٥/٧٧.

(٢) السابق ص٨٨.



(٣) إخوان الصفا جـ١/١٤٩ جـ٤/٧/١٧٥.

وتتجلى الحضارة فى اللغة والدين والموسيقى والشعر والثقافة والرياضيات بناء على توجه قرآنى، خلق الناس من مختلف الألسنة والألوان والأخلاق والطبائع والأمزجة والصناعات والعلوم والمعارف. وتتفق لغات الشعوب فى الأعداد، وتفضيل المثمنات والمسبعات. فالثنوية تفضل المثنويات، والنصارى المثلثات، والطبيعيون المربعات، والخرمية المخمسات، والهنود المسدسات، والكيالية المتسعات [١].

وهناك موسيقى تظهر فى الشعر مثل غناء الديلم والأتراك والأعراب والأرمن والزنج والفرس والروم. ويستلذ كل منها بالألحان ويفرح بها. وتظهر خصوصيات الشعوب فى لغاتها وكتاباتها. تختلف الحروف من لغة إلى لغة كالعربية والفارسية والسريانية والقبطية والعبرانية واليونانية والهندية. وتتكون من ثمانية وعشرين حرفاً. وكلها من العربية آخر اللغات تطوراً، وأنها لا نسخ فيها [٢]. وتختلف اللغات بالأصوات. ولكل منها حروف وكتابة وصناعة وأسماء مختلفة كالسريانية والرومية واليونانية والفارسية. كانت الحروف أولاً تسعة يعرف بها أسماء الأشياء وصفاتها على ما هى عليها حتى تكاثر أولاً بنو آدم وتكلموا السريانية، وهى أكثر تطوراً من اللغات الأولى. وتكلم بعضهم النبطية. وهناك تشابه بين اللغات مثل الخمسة أيام الملقب أسماؤها بالعدد فى كل اللغات فى العربية والفارسية.

وتتعدد الشعوب لدرجة لا تحصى، حوالى سبعين شعباً بين أهل وأهل بلاد، وبلاد[٣]. ويلاحظ على هذا التقسيم للشعوب بين أهل، وبلاد، وأهل بلاد أنه يجمع بين

---

(١) السابق جـ١/٥/١٩٦/٢١٧/٢١٩ جـ٣/١٧/١١٣-١١٤/١٤٤/١١٧/١٤٧-١٤٩، جـ٣/٢/٢٠٧.

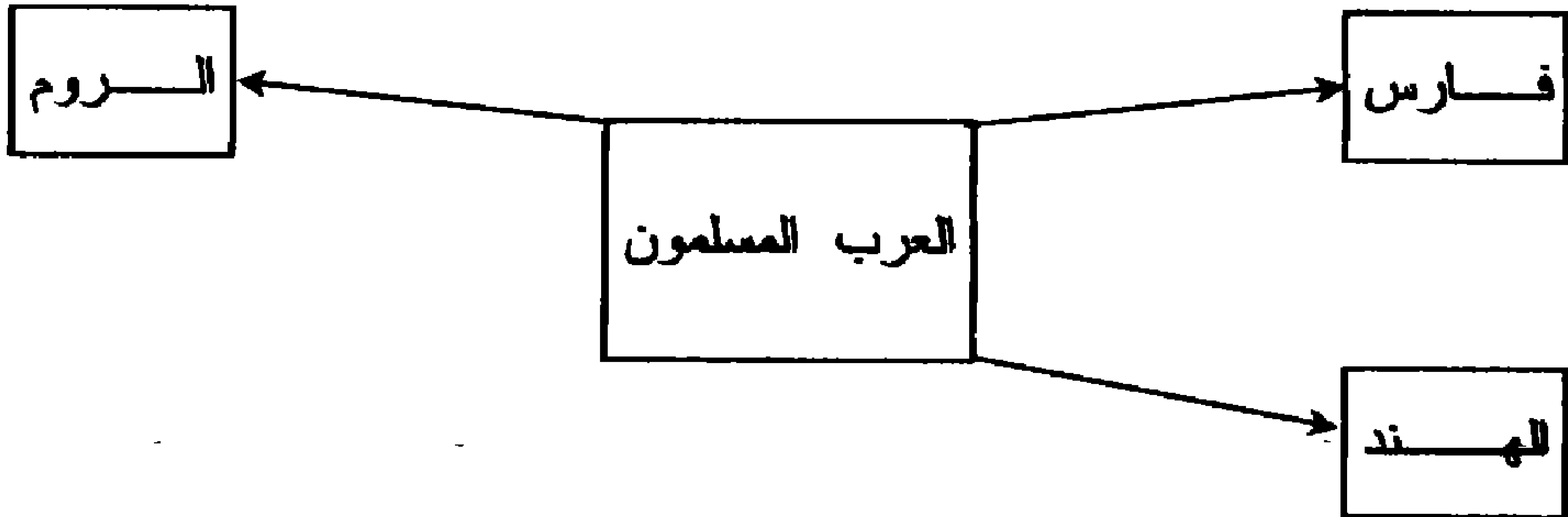
(٢) ومن ثم تسقط دعوات اليوم التى تجعل اليونانية أصل اللغات أو كتابة اللغة العربية بحروف لاتينية.

(٣) أهل مثل: الهند، الصين، السند، الشرع، اليمن، الحجاز، الحبشة، نجد، بلاد النوبة، مصر، برقة، قيروان، البربر، البوادى، طنجة، كيوان، كرماية. وأهل بلاد مثل: النوبة، الصعيد، الإسكندرية، يونان، الشام، الخالدات، مسروحانة، كلة، الأندلس، الإسلام، وحاج وحاجين، والجزائر، والدادات والجبال والفلوات والسواحل. وبلاد فقط مثل: الرومية، القسطنطينية، دجلة، مقدونية، برجان، الصقالبة، الروسية، أملاج، الأبواب، أذربيجان، أرمينية، جيلان وديلمان وطبرستان وجرجان، نيسابور، فارس، حكرابه، كابلستان وحولتان وكيلان، خوارزم، يأجوج ومأجوج وفرغانة، صعانيات، كيمانة، خاقان=

التقسيم الجغرافى، الإقليم، الناحية، المدينة والثقافى الدينى مثل أهل الشرع أهل بلاد الإسلام، بين الواقع الجغرافى والخيال الأسطورى مثل يأجوج ومأجوج والخالدات .

أ- **تعدد الثقافات**. ومن الصعب تحليل المضمون لرسائل الإخوان لأنها موسوعة فلسفية أدبية اجتماعية دينية علمية ولا تتسم بوحدة الخطاب الفلسفى. ومع ذلك يمكن القول بأن تصور الإخوان لتعدد الثقافات تصور حضارى خالص لا يرتكن إلى خصائص جوهرية أو سمات طبيعية للشعوب كما هو الحال فى الشعوبية القديمة والعنصرية الحديثة.

ولما كان إحصاء القديمة من اختصاص الحكماء فهم فلاسفة التاريخ يقسم الاخوان الحضارات إلى أربعة كبار: الهند وفارس والروم والعرب أو الإسلام، اثنان من الشرق، وواحدة من الغرب، والعرب أو المسلمون هم جماع الشرق والغرب. وحتى تكتمل الصورة قد يكون العرب أقرب إلى اليونان ومن ثم يمثل العرب والمسلمون الجنوب الغربى ويصبح الوسط، مركز الحضارة، فارغاً.



ويعنى انتقال الحضارة من الشرق إلى الغرب أثر الفلسفة الشرقية على الفلسفة اليونانية كما يلاحظ "صاحب العزيمة"، الحكيم الباطنى[1]. ويتجلى هذا المصدر الشرقى عند المصريين والعبرانيين. ولا يخصص لهم الإخوان حضارات مستقلة. وقد تفرق الحواريون غرباً وشرقاً وجنوباً وشمالاً، واحد إلى بلاد المغرب، وآخر إلى الحبشة، واثنان إلى روميا. واثنان إلى انطاكيا، وواحد إلى فارس، وواحد إلى الهند، واثنان إلى

= وسيستان، جوجير، حقيث. جـ٢/٨/٣٦٩-٣٧٠.

(١) قال صاحب العزيمة: من أين لكم هذه العلوم والحكمة التى ذكرتها وافتخرت بها لولا أنكم أخذتم بعضها من آل إسرائيل أيام بطليموس، وبعضها من علماء أهل مصر أيام مسيطوس فنقلتموها إلى بلادكم ونسبتموها إلى أنفسكم؟ السابق جـ٢/ ٨/ ٢٨٨.

إسرائيل، ومجموعهم عشرة [١].

ومروراً من الشرق إلى الغرب، من الهند إلى فارس إلى العراق يتم التوقف عند النبط، وهم قوم يجمعون بين العلم والأسطورة، بين العقل والخيال. عرفهم العرب وترجموا لهم "الفلاحة النبطية". ومنهم أفريدون النبطي. وربما منهم متوجهر الحريري ودارا التميمي[٢].

تتداخل الحضارات القديمة، الهند والروم والمسيحيون، قولوس وآروس واسطرونيتوس. ويختلط تاريخ الأديان بتاريخ الشعوب، والتاريخ الثقافي بالتاريخ السياسي. وتتغلب أحياناً النحل على الملل، وديانات الطبيعة على ديانات الوحي. واستعراض تاريخ الشعوب والحضارات على هذا النحو المتداخل يمثل بدايات الوعي التاريخي. لا فرق بين التاريخ والسياسة. فكلاهما يكشفان عن الصراع بين الخير والشر، بين بني العباس وبني مروان، مثل نجاة آل خمير من عذاب آل تبع. وغارات السباع على الحيوان ليست بأكثر من غارات البشر على بعضهم البعض. فظلم الإنسان لأخيه الإنسان أكثر من ظلم الحيوان للحيوان[٣]. ويختلط الواقع بالخيال كما هو الحال في القصص والروايات القديمة، يأجوج ومأجوج الساكنين من وراء السد، صورة آدمية ونفوس سبعية لا تعرفان التدبير ولا السياسة ولا البيع ولا الشراء ولا الحرفة أو الحرث والزرع والصيدمن السباع والوحوش والسمك، والنهب والغارات على بعضها البعض، ويأكل بعضها بعضاً [٤].

وتظهر الصين على استحياء. وتظهر أقوام أخرى مثل الزط ربما من أصل هندي، مختلفة في اللسان والألوان والطباع والعادات والأعمال والصنائع والآراء

---

(١) السابق جـ٤/١/٤١٨ جـ٤/٣/٣٠.

(٢) السابق جـ٢/٨/٢٨٠.

(٣) منذ قابيل وهابيل، وأيام رستم واسفنديار، وأيام جمشيد وتبع، والضحاك وأفريدون، وأيام سيواس ومنوجهر، وأيام دارا والإسكندر، ونبختنصر وآل داود، وآل بهرام وآل عدنان، وأيام قسطنطين وأهل بلاد اليونان، وأيام عثمان ويزدجرد، وأيام بني العباس ومروان جـ٣/٨/٣٣٥.

(٤) السابق جـ٤/١١/٣٠٦ جـ٢/٨/٢٣٣/٢٨٠/٢٩٦ جـ٤/٧/١٥٩ جـ٣/٧/٢٧٧.

والمذاهب من أهل المدن والقرى والسودان والسواحل والجزائر والبدارى، نحو ١٧,٠٠٠ مدينة، ١٠٠٠ ملك. وهناك شعوب أخرى لا يتم التركيز عليها إلا من حيث مكانتها من العلم مثل الأكراد والأعراب والزنج والترك. وهى أمم لا تتعاطى العلوم والصنائع والآداب. فى طبائعهم نكاح الغلمان وعشق الرواية [١]. وكثير من هذه الأحكام فى حاجة إلى مراجعة. فعشق الغلمان عند كل الشعوب حتى الغرب الحديث. والأتراك أهل علم وحفظة تراث وهم أهل عسكر وحرب.

أولاً، مصدر الحكايات كما هو واضح فى "كليلة ودمنة" مما يبين أهمية الأدب الرمزى من ناحية أخرى. تحتاج حكاياتها إلى تأويل الحكماء، مثل قصة تبين استقلال الأخلاق عن الدين ومع ذلك تحتاج الأخلاق إلى دين ووحى وأنبياء كدعامة للأخلاق [٢]. فالهند بلد الأنبياء والحكماء لفهم البدو والبرهميين وبوذاسف وبوهلر وبرزويه الطبيب، وغيرهم من حكماء الهند وعلمائهم وأقوالهم فى الضمير أى البعد الداخلى الذى تجتمع فيه الحكمة والنبوة [٣]. فلفظ الحكيم غير مقصور على اليونان. ويتم اختيار حكايات الهند الدالة على الحياة الإسلامية مثل موضوع الخلافة. فالأمة إذا تركت وصية نبيها، واختلفت من بعده، واعتمدت على رأيها، وأرادت أن تملك ملكاً وتنصب خليفة من دون معرفة من رسول أو وصية أو إرشاد منه واعتمدت على إجماعها ومشورتها خير نموذج للقربان فى

---

(١) والشعوب المذكورة: الترك، الحبش، الزنج، النوبة، السند، الصين، النبط، الزط، الأكراد، يأجوج ومأجوج، السياسان جـ٤/٧/١٥٩.

(٢) مثل قصة ملك من الهند حسن السيرة ومحب للعدل يعبد الأصنام ولم يعرف شيئاً عن الأنبياء وليس بالضرورة عن المعاد والغيبيات. سأل المنجمين عن وقت مولد ابنه فأخبروه أنه يعيش ويفخر وينال الملك والسلطان، ويصبح ملك السماويين وسلطان الروحانيين. فكر الابن واعتكف عن الدنيا بعد أن أحضر له الخادم حكيماً من عامة الشعب. وهى قصة شبيهة بقصة بوذا. ويهدف الاخوان منها إلى تجنيد الشباب وأبناء الملوك. وقصة أخرى لملك يعبد الأصنام ذى أخلاق حسنة ووزيره عارف بالنبوة فى حوار بين العقل والنقل، والحكمة والشريعة وكأن الله قد أرسل إلى الهند أنبياء ورسلا من غير المذكورين فى القرآن ﴿ومنهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص﴾. علماء الهند جـ٤/١١/٣٦٦ حكماء الهند جـ٤/١١/٣٦٠-٣٦١-٣٥٠-٣٥١ أقوالهم فى الضمير جـ٥/٣/٤٠٠.

(٣) السابق جـ٤/٧/١٤٩-١٥٠ جـ٢/٨/٢٨٢ جـ٢/٦/١٢٤.

الهند. والدرس المستفاد هو رفض تولية أقارب الملك حتى لا يصير الأمر وراثة، وتفضيل أهل الورع والدين على نقيض الحكام الأمويين، وانهيار الملك بسبب الاتجار بالدين وتمليك الأقارب وتحويل الملك إلى وراثة(١). وكثير من القصص على لسان الحيوانات تخفياً وتعمية عن الحكام. فما من طاعة إلا وفوقها طاعة(٢). كما ضرب حكماء الهند المثل بالإنسان لتفهيم الناس الفلك(٣). فالهند موطن علم الفلك. ويحال إلى الفلك الهندى، ويشار إلى الزيج وهو كتاب تعرف به أحوال حركات الكواكب ويؤخذ منه التقويم.

وتظهر الهند بوضوح فى رسالة اللغات والكتابة وفنون التأليف والحروف التى خرجت إليهم من الجنة بعد هبوط آدم منها. فقد استعملت الهند الحروف العربية الحسابية وهى التى علمها الله لآدم. بدأت الهند بتسعة حروف وانتهت فى العربية بثمانية وعشرين حرفاً. فالعربية متطورة عن الهندية. لذلك انتسبت فرقة الهند إلى العدد تسعة فى حين انتسبت فرق أخرى إلى السبعة والخمسة والأربعة والثلاثة والاثنين والواحد (١).

وقد لاحظ زعيم الهند فى رسالة الحيوان أن بنى آدم أكثر الحيوانات عدداً وهى رؤية هندية لكثرة سكان الهند. ولها عدة فضائل، أنها بلاد الاعتدال، فضيلة اليونان والإسلام وحياة الجنان، ومتصلة ومتفاعلة مع باقى الحضارات. ذهب إليها أحد

---

(١) السابق جـ٣/١٧/١٦٧-١٦٨.

(٢) مثل قصة ثعالب وجدت جملاً ميتاً وخشوا الخلاف على الرزق فأمروا عليهم ذئباً لأن أباه كان ملكاً محسناً. عدل الذئب أول يوم ثم أخذ الغنيمة. فذهبوا إلى الأسد ففتك به ورد لهم الغنيمة. وللقصة دلالات كثيرة. الرزق مصادفة، جمل ميت، خلاف البشر على جيفه، الإمارة شر، دليل الإمارة ليس الأب بل الشخص، تغير سلوك الأمير من عدل إلى جور، عجز الثعالب عن التغيير بنفسها، ذهابها إلى قوة أعظم مثل الله، الحل الخارج. جـ٣/١٧/١٧٠-١٧١ جـ٤/٧/١٤٨/١٥٢ جـ٤/١١/٣١٠ جـ٤/٥/١١٣.

(٣) دوران الكواكب حول الأرض مثل ملك بنى مدينة دورها ٦٠ فرسخاً. وأمر سبعة نفر بالدوران حولها. الأول كل يوم فرسخاً، والثانى فرسخين، والثالث ثلاثة حتى السابع سبعة حتى يلتقوا أمام الباب. كانت المشكلة فى السابع فاستأنفوا الدوران حتى اجتمعوا بعد ٤٦٠ يوماً. الأول سبعة أدوار، الثانى ١٤ والثالث ٢١ والرابع ٢٨ والخامس ٣٥ والسادس ٤٢ والسابع ٦٠. جـ٢/٢/٤٠-٤٢ جـ٣/٥/٢٥١.

(١) السابق جـ٣/ ١٧/١٤٨/ ١٤١ – ١٤٢ جـ٣/ ٢/ ٦ جـ٣/ ١/ ١٨٠ .

الحواريين. وقال أفلاطون أنه أرسل نفراً من أصحابه إليها. وجزيرة سرنديب جزء منها، خلفية قديمة للصراع مع التاميل (٢).

يقولون بالتناسخ وحمل الذنوب عن الأدوار السابقة، الفرد عندما يتحول إلى تاريخ دائرى بين الحياة والموت، بين الزمان والخلود. ويعتمد أهل الهند وحكماء اليونان على القوة المتخيلة للإتيان بأعمال عجيبة اعتماداً على الرياضيات والميتافيزيقا. ويقتل البراهمة أنفسهم، ويحرقون أجسادهم طلباً للخلاص (٣).

والهندى أسمر نحيف الجسم طويل اللحية موجزر الشعر، متوشى بازار أحمر على وسطه. وفى رسالة "الحيوان" بعد الحمدلات والبسملات يتحدث بإسم الشرق. وتظهر البيئة الجغرافية المحلية ووصف الطبيعة مستعملاً بعض الألفاظ الفلسفية المجردة مثل الفرد، الصمد، القديم، السرمد. وتتمثل فضائل الهند فى أربع: أولاً ظهور الأنبياء ومن ثم لا فضل للعراق على الهند ولا فرق بين أنبياء العرب المذكورين فى القرآن وأنبياء الهند الذين لم يذكروا طبقاً للتوجه القرآنى ﴿ وما من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾، ﴿ منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ﴾. ثانياً ظهور الحكماء، فلا فضل لليونان على الهند من البدو والبراهميين وبوذاسف وبوهلر. فالحكمة ليست حكراً على اليونان. ثالثاً ظهور العلماء، فلا فضل للعراق على الهند أو اليونان فى السحر والعزائم والكهانة، صور العلم القديم. رابعاً الشجاعة والحركة من الصفات البدنية والوثب والجسارة والتقدم نحو الموت. وفى نفس الوقت ينقد صاحب العزيمة، حكيم الحكماء الذى يمثل الحكمة الخالدة، الإنسانية كلها، الهند لحرق الأجساد، وعبادة القرود والأصنام، وكثرة أولاد الزنا، واسوداد الوجه مما يوحى بأهمية اللون، وأكل التوابل الذى قد يعتبره البعض ميزة، وكانت أحد أسباب احتلال الهند فى الغرب الحديث (٣).

---

(٢) السابق جـ٢/ ٨/ ١٦٩ جـ٤/ ٣/ ٣١ جـ٤/ ١١/ ٤١٩ جـ٢/ ٨/ ٢١٨ جـ٤/ ١١/ ٣٢٣ .

(٣) جـ٣/ ٩/ ٣٦٥/ ٣٧٠/ ٣٦٧/ ٤٣١ جـ٤/ ١/ ٤١٧ – ٤١٨ جـ٢/ ٨/ ٣١٩ .

(٣) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٨١ – ٢٨٢.

وصورة الهند هى الهند الأولى قبل دخول الإسلام لها ونشوب الصراع بين الإسلام والهندوكية وأهمية الإسلام فى الوحدة والعلم وليس التفرق والأسطورة. فالهندوكية تقوم على تعدد الحقائق والإسلام على وحدتها. كما تقوم على الخيال والأسطورة والإسلام يقوم على العقل والعلم .

ثانياً تظهر فارس مع الهند فى رؤية إسلامية واحدة، شاهنشاه مع كيبانوية مع يوسف الصديق مما يجعل حضور الشرق فى الرسائل أكثر من حضور الغرب ربما لأن بفارس سعادة الفقراء والطبقات الشعبية فى حين أن فى الغرب اليونانى سعادة الأغنياء وطبقة الأرستقراطيين. مما يوحى بأن الإخوان من أنصار حكمة فارس مثل مسكويه كما أن البيرونى من أنصار حكمة الهند والفلاسفة من أنصار حكمة اليونان (٢).

وتذكر كثير من الأسماء الفارسية لما يقابل القيامة والزمهرير. فالثقافة لا تكون إلا بلغتها الأصلية. وتتداخل أسماء فارس والهند والروم. فالحضارات ليست دوائر منعزلة ومنغلقة على ذواتها. ثنوية فارس من خلال بعض الطبائعيين اليونان، وأسماء فارسية فى حكاية هندية فى بيئة إسلامية بلغة عربية بروح دينية. وتذكر قبائل الجن وأسماؤها رموزاً على شرور لبنى أمية، الجنود والأعوان من قبائل الجن من بنى ساسان وبنى خاقان أولاد شيصبان. وكل مجموعة من العلماء من قبيلة فارسية: قضاة الجن من آل جرجيس، ولغتها من بنى ناهيد، وأهل الرأى من بنى بيران الحكيم، والحكماء من آل لقمان، وأهل التجارب من بنى هامان، والحكام والفلاسفة من بنى كيوان، وأهل الصرامة والعزيمة من آل بهرام. ونجا آل ساسان من عذاب اليونان. كما نجا آل عمران من عذاب أردشير(٣).

ورجل من أهل فارس عالم بحساب النجوم وله كتاب هو الذى يعرف قصة الخلق، آدم وحواء، لا فرق بين دين فارس ودين إبراهيم فى التوراة والإنجيل والقرآن. فحساب النجوم ليس خاصاً بالهند وحدها. نشأ الدين فى فارس والقرآن متعاطف معها وكذلك الحديث. وأردشير بابك الفارسى جمع بين الملك والنبوة مثل داود ويوسف وسليمان

---

(٢) السابق جـ٣/ ٧/ ٢٩٢ جـ٣/ ٨/ ٣٢٤ جـ٤/ ٧/ ١٥٥ جـ٤/ ١١/ ٤٢٤ .

(٣) السابق جـ ٢/ ٨/ ٢٠٩/ ٢٢٤ – ٢٢٦ جـ٢/ ٨/ ١١٣ .

ومحمد. فالملك والدين توأمان حكمة فارسية. وحكيم الغرب برزجمهر يقر على نفسه بالعجز عن فهم الأمور التى يقدرها الله كالمتكلم الأشعرى. ويتم الاستشهاد بابن أردشير وزرادشت على أفضلية صناعة الأبناء على الآباء، وأولوية الجديد على القديم. وهى رؤية إسلامية يقوم عليها الاجتهاد. وملوك الفرس فى الشرق مثل الطوائف فى الغرب. ويتم حوار بين رئيس قريش وكسرى حول حاجة الضعفاء إلى الأقوياء والصغار إلى الكبار(١). وتاريخ الفرس هو الخلفية الثقافية لطرح أسئلة المسلمين حول الحدود والرسوم(٢).

وقد ذهب أحد الحواريين إلى فارس. فلا فرق فى الأفكار بين الحضارات في نوع من التداخل الحضارى مثل مغادرة النفس البدن، هندية فارسية يونانية إسلامية، وأهل السموات وسكان الأفلاك، الملائكة الذين يسمعون ويبصرون ويسبحون مثل داود ومزاميره وإيوان كسرى وغنائه، لا فرق بين فارس والأندلس، بين خراسان والمغرب، بين فارس والهند شرقاً، وفارس واليونان غرباً بصرف النظر عن الحضارة الأم أو الأصل، والحضارة النهاية والمبتغى. التاريخ وحده واحدة خارج الزمان، بلا بداية ولا نهاية، فلسفة خالدة (٣).

ويتداخل التاريخ والأسطورة، بيرات الحكيم الملك العادل القاضى بين شكوى الحيوان ضد الانسان ملك الجان فى جزيرة جيدة معتدلة بها الثمار والأزهار رمزاً للعدل، والعدل من فارسى وليست من عربى. والجن والشياطين أحد الموضوعات النظرية فى علم أصول الدين(١). ثم يعود الواقع من جديد. فمن خصائص العجم فى جملتهم الاحتراس

---

(١) السابق جـ٣/ ١٧/ ١١٢ جـ١/ ٤/ ١٦٦/ ٤٩٦ جـ٢/ ٦/ ١٤٥ جـ٤/ ١/ ٥٠٨ جـ٤/ ٨/ ٢٩٢ جـ٢/ ٨/ ٢٠٨ جـ٣/ ٦/ ٢٧٧ .

(٢) السابق، بحر فارس جـ٣/ ١٠/ ٣٩١ ظلمة أهرمن ونور أرمزدا ونسخة أفريمون جـ٤/ ٣/ ١٩. الحكيم وزير خيشوان ملك الهيالطة، وفيروز ملك الفرس جـ٤/ ٣/ ٥ – ٢٢ .. بلوهر وبوذاسف جـ٤/ ٤/ ٥٨ زرادشت ومانى جـ٤/ ١/ ٤٦٢ جـ٤/ ٧/ ١٧٥. حكماء الفرس جـ٤/ ٧/ ١٧٥ جـ٤/ ١١/ ٣٤٦ – ٣٤٩. ملوك الفرس جـ٤/ ١١/ ٣١٥ .

(٣) Philosophia Perennis.

(١) السابق جـ٢/٨/٢٠٤ جـ٢/٨/٢٠٥/٢٢٤. أيضاً من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية ص

من البرد بالغطاء والادثار وأكل الحار مثل الثوم والفلفل والعسل!

ويرمز الخراساني إلى فارس، فخراسان قلب فارس. لذلك يسمى الخراساني أحياناً والفارسي أحياناً أخرى. وفي خطابه في رسالة "الحيوان" تظهر في مقدماته ثنائيات الصوفية في الأحوال. وقد تكلم مرتين. ويبدو في ألفاظه التجلي والاستبصار والتعالي والنور. وهو عظيم الجثة قوى البنية، حسن النبرة، ناظراً بيده نحو السماء، يدير بصره مع الشمس كيف دارت .

وخراسان أكثر البلاد عمراناً، مدن واسواق ومنازل وقلاع وحصون. وأكثر البلاد غنى فى ثرواته الطبيعية، أنهار وأشجار وجبال ومعادن وحيوان ونبات. وأكثر البلاد غنى فى ثرواته البشرية، رجال فى قوة الجمال، وخيال فى عظم الجبال، ونساء فى قوة الرجال. مدحهم الأنبياء ضد العرب المخلفين، ووصفوهم بالبأس الشديد، والقوة المتينة، ومحبة الدين، واتباع المرسلين. يجمعون بين الإيمان والعمل، ويستعدون للآخرة والتزود للحصاد. يؤمنون بكل الأديان، ويقرأون الانجيل دون معرفته، ويؤمنون بالمسيح ويصدقون به. ويقرءون القرآن ويرتلونه ولا يعرفون معناه. ويؤمنون بمحمد وينصرونه. يثأرون للحسين، ويلبسون السواد بعد استشهاده. ويثورون ضد بنى مروان، ويطردون البغاة والمعتدين على حدود الله والدين. الإمام المنتظر من عندهم بما طبقاً للخبر والأثر. ويستمر الفارسي فى رصد مناقب فارس. فالعلم فى فارس. ومن الفرس الملوك والأمراء والخلفاء والسلاطين. ومنهم الرؤساء والوزراء والكتاب والعمال وأصحاب الدواوين والحجاب والقواد والنقباء والخواص وخدام الملوك وأعوانهم من الجنود أى جهاز الدولة والدواوين التى استعارها عمر منهم. ومنهم التجار والصناع وأصحاب الزروع والنسل أى أرباب الحرف. ومنهم الدهاقون والأشراف والأغنياء وأرباب النعم وأصحاب المروءات أى أصحاب رؤوس الأموال. ومنهم الأدباء وأهل العلم والورع وأهل الفضل. ومنهم الخطباء والشعراء والفصحاء والمتكلمون والنحويون وأصحاب الأخبار ورواة الحديث والقراء والعلماء والفقهاء والقضاة والحكام العدول والمزكون والمذكرون

.٦٢٢-٦٢٦

والحكماء والمهندسون والمنجمون والطبيعيون والأطباء والعرافون والمفسرون والكهنة والمعبرون والكيميائيون وأصحاب الطلسمات وأصحاب الأرصاد. هى مجموعة من العلماء متضاربة المشارب، تجمع بين علوم الفقه والكلام والحديث والقراءة والفقه والعلوم الإنسانية كالحكمة والهندسة والفلك والطبيعة والطب والكيمياء وأيضاً العلوم الخرافية مثل العرافة والكهانة.

وينقد رئيس الفلاسفة وليس صاحب العزيمة فارس والفرس فى أنهم جفاء الطبع، فحش اللسان، ينكحون الغلمان ويتزوجون الأمهات. يعبدون النيران ويسجدون للشمس من دون الرحمن. وواضح أنها ديانات فارس القديمة وعاداتهم قبل الإسلام. فى حين أن محاسنهم مكتسبة بعد الإسلام (1).

ثالثاً الروم وهو اليونان وليس الرومان. وأسطورة التبعية لليونان الخلق العبقرى الأصيل الذى على غير منوال سابق تدحضها رسائل الإخوان التى تثبت تتلمذ اليونان على حضارات الشرق، وأن الإبداع الفلسفى والعلمى سابق على حكماء اليونان. ثم استثمرت اليونان حضارات الشرق، الهند، وفارس، والنبط قبل الوصول إليهم. ومن الشرق أخذت أصل الخط المستقيم والقوس، القوس العربى، والمستقيم الرومى. ونقل ملوك اليونان الحكمة من الشعوب المفتوحة كما نقل سليمان الحكمة من الشعوب المفتوحة مثل الكنعانيين والجيبوسيين. تاريخ الحضارة إذن تاريخ ممتد من الشرق إلى الغرب، ومن الهند وفارس اليونان. الأصل السريانيون والمصريون، هرمس ولومهرس وأراطس. ومن هرمس خرج اليونانيون، صابئة وحرانية التى فيها نشأت الفيثاغورية والأرسطانونية والافلاطونية والأقعوروسية. ولا يهم التحقق تاريخياً من الفرق اليونانية بقدر ما يهم أصلها الشرقى(2). فاليونانيون لا تطلق على اليونانيون وحدهم بل هو اسم جامع لشعوب الشرق.اليونان تلاميذ الشرق وامتداد لهم، وليسوا أصحاب حضارة مستقلة. والمصادر الشرقية للفكر اليونانى منذ أيام بطليموس واسرائيل ومسيطوس من مصر. ولحكمة الهند فضل خاص على اليونان فيما يتعلق بالقوة المتخيلة. بل إن علوم إسرائيل نفسها مستمدة

---

(1) السابق جـ2/ 8/ 288 – 290/ 338 .

(2) السابق جـ3/ 27/ 148 – 149 جـ4/ 11/ 295/ 444 جـ4/ 1/ 418 جـ2/ 8/ 288.

من الشرق القديم. فقد أخذ سليمان علوم الشعوب الأخرى من الكلدانيين والبابليين والأشوريين والمصريين بما أوتى من قدرة على معرفة اللغات. وما فعل سليمان مع غيره فعله الروم حيث غلبوا اليونان وما فعله اليونان عندما غلبوا غيرهم. فالحضارات متواصلة بين الغالب والمغلوب. وشهور الروم والقبط فى كل منزلة، فى وعى تاريخى واحد بين الروم ومصر. وهى نفس التواريخ الموجودة حتى الآن، الميلادى والقبطى.

والروم أهل حرب وغلبة، قاتل أم مقتول، غاز أم مغزو طبقاً للمثل "الروم إن لم تغز غزت". وهذا سبب قتالهم الكفار وسبب حرب المسلمين لهم بالرغم من الجوار الجغرافى والأسرى المتبادلة. وهو توجه قرآنى ﴿ ألم، غلبت الروم ... وهم من بعد غلبهم سيغلبون ﴾ دون ذكر فارس وذكر مصر فى القرآن دون تخصيص حضارة لها فى الرسائل.

وفى رسالة "الحيوان" يستعمل اليونانى فى مقدمة خطابه لغة الفلسفة، الهيولى والصورة والعقل الفعال والجوهر والنفس الكلية. اليونانى يقتصر على الفكر، والرومى يصف الشعب مما يكشف عن طبيعة اليونان العقلية، والرومان الحسية. ويتكلم الرومى مرة ثانية وعلى رأسه مشدة، قائماً فى الملعب، بين يديه آلات الرصد ليصف خصائص الشعوب رداً على مدح الحيوان للجن وتكرار اتهام الإنسان بالعدوانية، ودخول الأنس بداية بخطاب الروم.

ويقدم اليونانى نفسه ببعض السمات هى فضائل ونعم من الله، شهادة إسلامية على المحاسن اليونانية. فهم أهل البقول والنعم، أنصار الملوك الفاضلة والخصال الحميدة والسير العادلة، يتميزون برجحان العقول، ودقة التمييز، وجودة الفهم. برعوا فى العلوم والصناعات، الطب والهندسة والنجوم والأفلاك والحيوان والنبات والمعادن وآلات الرصد والطلسمات الرياضة والمنطق والطبيعيات والإلهيات، وآمنوا بالسعادة فى الدنيا والآخرة. وهى قراءة إسلامية للفلسفة اليونانية .

وينقد صاحب العزيمة الذى يمثل الحقيقة الموضوعية المطلقة اليونان بأنهم أخذوا علومهم من المصدر الشرقى من إسرائيل أيام بطليموس، ومصر أيام مسيطوس، واعتراف اليونان بذلك نظراً لأن التقاء الحضارات وارد عند الكل، اليونان والفرس

والهند وإسرائيل. فقد أخذ الفرس علوم النجوم والأفلاك وآلات الرصد من الهند. وأخذت إسرائيل علم الحيل والسحر والعزائم والطلسمات واستخراج المقادير، أخذها سليمان من خزائن ملوك سائر الأمم حين غلبهم ونقلها إلى لغة العبرانيين والى بلاد الشام. وبعضها أخذتها إسرائيل من كتب الأنبياء عن طريق الوحي من الملائكة، سكان السموات. تكثر العلوم فى أمة في وقت دون وقت، وتغلب إذا صار الملك والنبوة فيها، وتأخذ علومها من الأمم المغلوبة وتنسبها إلى نفسها . ويعترف اليونان بنقد صاحب العزيمة لهم وأخذهم من الشعوب المجاورة، إسرائيل ومصر، وبالدورات الحضارية بين الأمم (١).

رابعاً العرب وهم أقل الأمم الأربع ذكراً وتفصيلاً مع أنهم حملة الإسلام خاتم الرسالات. اقتصر العرب بالزجر فى الجاهلية والفأل فى الإسلام ووضعوا فيه الكتب. ولهم أيضاً أمزجتهم. فأهل الحجاز يكشفون الأبدان. وأسرع قبولاً لما جاريه الرسول. وهم أصحاب سفر وصناعة وحضارة. يستخرجون اللآلئ من قعور البحار. ولهم آثار ومدن وقرى ومنارة الإسكندرية والاهرام.

دورت الإسلام الحضارات القديمة، من الهند إلى فارس إلى اليونان، من الشرق إلى الغرب إلى العرب. ولم تفقد خصوصيتها العقلية العلمية وسط هذا التراث الشرقى الاشراقى القديم أو لصالح الشعوبية.

وفى رسالة "الحيوان" يسمى الإخوان العربى "القرشى" زبد العرب. وتمتلئ مقدماته الايمانية بصور فنية حرة من القرآن. كما أن الخطاب متجه إلى رغد العيش محب الدنيا، وهى صورة العربى الآن فى شبه الجزيرة العربية. رد عليه زعيم الطيور، الهزار واستان (العندليب) بأنه يتصور أنه الرب وأن الحيوان عبيد له. وهو أسمر شديد السمرة نحيف الجسم، عليه ثوبان، ازار ورداء، شبه المحرم، راكعاً ساجداً يتلوا القرآن، ويناجى الرحمن.

(١) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٨٦ – ٣٠٩/٢٨٨ . وهذا ما أكده أيضا مارتن برنال فى كتابه "أثينا السوداء" المصادر الأفريقية الأسيوية للحضارة اليونانية. انظر عرضنا للجزأين الأولين أثينا السوداء، وأثينا المصرية، مجلة، القاهرة نوفمبر، ديسمبر ١٩٩٥.

ويبين العربى فضائله التى كرمه الله بها وهى الإسلام خير الأديان وأمه صاحب الفرقان، وتلاوة القرآن، وشهر رمضان، والطواف حول بيت الله الحرام والركن والمقام وعرفة، وليلة القدر، والزكاة، والطهارة، وصلاة الجماعة والاعياد، والمنابر والخطب، وحقة الدين، وسنن النبيين، وسيرة الربانيين، وأخبار وأحوال الأولين والاخرين، وحساب يوم الدين، والوعد بثواب النبيين وشهداء الصالحين فى دار النعيم[1].

ينقد صاحب العزيمة العربى بالردة بعد وفاة النبى، وبالشك والنفاق، وبقتل الأئمة الخيرين الفاضلين طلباً للدنيا والدين[2].

ب- **وحدة الحضارة الإنسانية**. وبالرغم من تعدد الثقافات إلا أن الحضارة الإنسانية واحدة. تختلف فى نقطة البداية، أمزجة الشعوب وطبائعها وتتفق فى النهاية، عالم الخير والفضيلة. والرسالة الثانية من الجزء الثانى من الرسائل " الجسمانيات والطبيعيات " عن خصائص الشعوب ابتداء من شكل البدن. وهى جزء من رسالة فى كيفية تكوين الحيوانات وأصنافها. وبعد وصف جسد كل شعب ممثلاً فى الفرد يتم رصد الرذائل والفضائل فيه. والسؤال هو: هل يمكن التعميم على الشعب من خصائص الفرد ؟ وتذكر خصائص الشعوب فى رسالة " الحيوان ". فالكل فضائل.

ويكمل الإخوان باقى الشعوب لعدم الاكتفاء بالأربعة الرئيسية الهند والفرس والروم والعرب بثلاثة أخرى: العراق، والعبرانيون، والسريانيون. والعراق يتأرجح بين العراق القديم والعراق الجديد بين الأشوريين والبابليين القدماء والعراق العربى الحديث.

فالعراقى معتدل القامة، مستوى البنية، حسن الصورة، مليح البزة، لطيف الجملة، صافى البنية، حلو المنظر، خفيف الروح. وتسمى العراق بلاد ايرانشهى وهو الاسم الفارسى للعراق، وتوصيف العراق من خلال إيران ربما من آثار التضاد بين الشيعة والسنة أو لوجود آثار الشيعة فى العراق. فهى الموطن الدينى لفارس فى كربلاء والنجف[3].

---

(١) السابق جـ٤/ ١١/ ٣٤٣ جـ٥/ ٣٨ – ٣٩/ ٤٣ جـ٥/ ٥٣٦ جـ٢/ ٨/ ٢٨٤ – ٢٨٥.

(٢) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٨٥ – ٢٨٦/ ٣١٥ – ٣١٦.

(٣) السابق جـ٤/ ٨/ ٢٧٨ جـ٢/ ٨/ ٢٧٩ – ٢٨١/ ٣٢٩ – ٣٣٠.

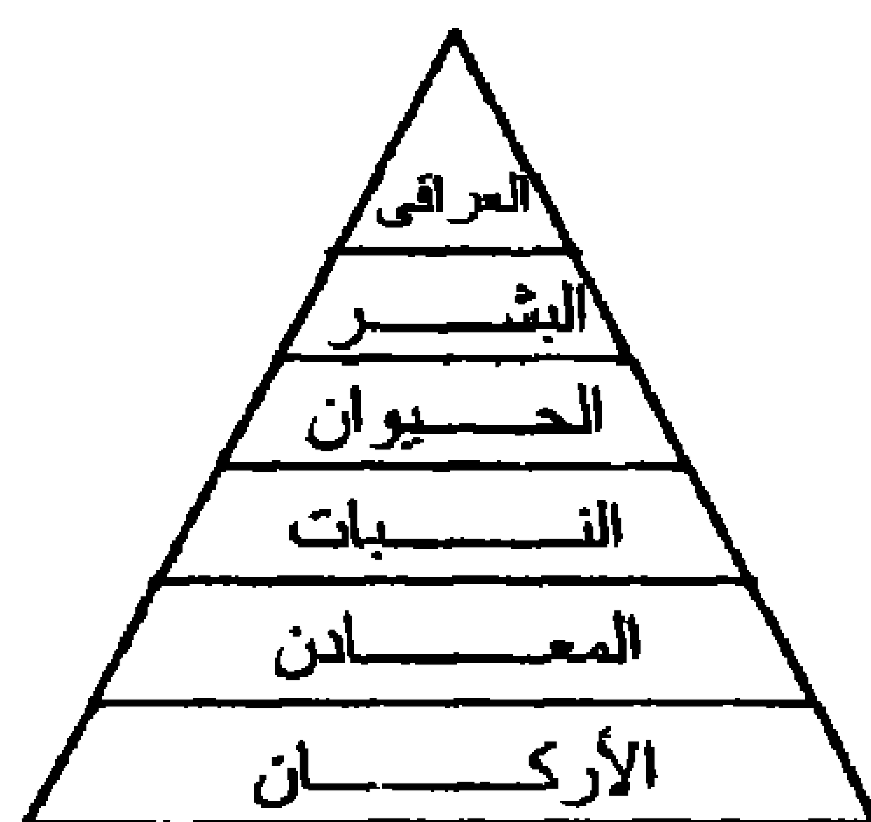
ويبدأ خطاب العراقى أيضاً بالحمدلات والبسملات. فالدين هو الجامع بينهم. فكل الطوائف تتذرع بالأديان، الملك والقضاء والاتهام والدفاع. الحضارة دينية بطوائفها وطبقاتها، جلاديها ومسجونيها. الكل يستدعى الدين لاستمداد الشرعية. وكلها تشبيهات إنسانية تدل على عجز الإنسان على السيطرة على العالم فى حين أن الله هو الجامع بين الاضداد[1]. والكثير منها تعبيرات قرآنية، وكأنه تركى يتكلم فى العصر المملوكى، وكأن الفارابى لم يستطع التخلى عن تركيته. وتبدو البيئة المحلية الزراعية مع المقدمات الدينية. وتركز ثقافة العراق على الأرض والزراعة والهواء والتربة والأشجار والثمار أيَ البيئة الطبيعية فى موقع جغرافى وسطى. وتقوم على صفاء الذهن ورجحانَ العقل وذكاء النفس أي الثروة البشرية. وتبدع فى العلوم والصنائع أي النهضة العلمية وما يتبعها من عمران. وفى العراق نشأت الدول والنظم السياسية، وظهرت النبوة والرسالة مثل نوح النبى، وإدريس الرفيع، وابراهيم الخليل، وموسى الكليم، وعيسى المسيح، ومحمد المصطفى. فلكل نبى لقب مميز لرسالته. وفيه ظهر الملوك، أفريدون النبطى، وسليمان بن داود، ومتوجهر الحريرى، ودارا التميمى، وأردشير الفارسى، وبهرام، وأنوشروان، وبرزجمهر. العراقى قمة البشر، والبشر ذروة الحيوان، والحيوان كمال النبات، والنبات جوهر المعادن، والمعادن حصيلة الأركان[2]. ولما رد عليه الأسد اثبت العراقى الاصطفاء والاختيار والمناقب والمواهب والكرامات مثل حسن اللباس فى مقابل خشونة لباس الحيوان وكشف عوراتها.

ومع ذلك للعراق عيوبه: الطوفان الذى أغرق الأرض من نبات وحيوان، اختلاف الألسن، تبديل العقول وتغيير الألباب، نمرود الجبار وطرح إبراهيم فى النار، ونبختنصر الذى ضرب إيليا، وحرق التوراة، وقاتل أولاد سليمان وآل إسرائيل، وطرد آل عدنان من

---

(١) وهى وظيفة مركب الموضوع عند هيجل.

(٢)



شط الفرات إلى بلاد الحجاز، والمتمرد والجبار والفتاك السفاك للدماء. وقد يرى البعض امتداد ذلك إلى عراق اليوم.

والسؤال هو عن خصوصية العراق. فالعراقى هو الذى يبدأ بالخطاب وهو المصطفى، فالاصطفاء ليس خاصية لبنى إسرائيل. ويتداخل العراق مع فارس وفيها ظهور ملوك من العرب والفرس والنبط والعبرانيين والحميريين. فقد كانت العراق فى فارس بوابة العرب الشرقية كما يقال اليوم. فيها التقى شرق الجزيرة فى فارس مع جنوبها النبط وحمير، مع غربها، سليمان، وشمالها، إبراهيم .

ولا تكتمل الصورة دون العبرانى والسريانى أى دون اليهود والنصارى. فالعبرانى صاحب كتاب، يقرأ ويهتز. استقر فى الشام. وهو عبرانى من أهل العراق ربما منذ زمان الأسر البابلى. فليس العبرانى فقط من الشام مما يدل على اختلاط الملة مع الإقليم. وهو طويل مرتد برداء اصفر، بيده مدرجة، ينظر فيها ويزمزم ويترجح قداماً وخلفاً. ويركز فى مقدمته الايمانية فى رسالة " الحيوان " على أهمية الخلق، واصطفاء الأنبياء، وأن الخالق رب والاخرين عبيد له. وقد رد عليه زعيم الطيور.

ويتسم العبرانى بصفات أربعة: الأولى اصطفاء آدم وذريته نوح وابراهيم واسرائيل وموسى والتوراة، وتكليم الله موسى وتأييده بالمعجزات، والثانية اغراق الأعداء، والثالثة إرسال المن والسلوى، والرابعة الملك. وكلها أقرب إلى المعجزات. وينقد صاحب العزيمة العبرانيين فى أربع. أولاً لعنة إسرائيل وتحويلهم إلى قردة وخنازير. ثانياً عبادة الطاغوت وعبوديتهم له. ثالثاً ضرب الذلة والمسكنة عليهم والبوء بغضب الله، رابعاً الخزى فى الدنيا وعذاب الآخرة جزاء أعمالهم[1].

والسريانى القس يمثل آل المسيح، طويل عليه ثياب من صوف، وعلى وسطه منطقة من السيور، وبيده بيرم عود يطرحه، ويبخر فيه النار، رافعاً صوته، يقرأ كلماته ويلحنها. وفى مقدماته الايمانية فى خطابه فى رسالة "الحيوان" يجمع بين التوحيد والتثليث عن طريق الصيرورة. ويتسم السريانى بصفات ثمان. التجسيد فى مريم العذراء، تجسد

---

(١) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٨٢ – ٢٨٣.

اللاهوت فى الناسوت، روح القدس، المعجزات والعجائب، إحياء بنى إسرائيل من موت الخطية، الحواريون أشياع المسيح وانصاره، الرهبنة والقس، التواضع وعدم الاستكبار فى الأرض، الرحمة فى القلوب. وينقدهم صاحب العزيمة لعدم رعاية الأمانة حق رعايتها، والكذب على الله وقول الزور والبهتان، والكفر، والتثليث، القول بأن الله ثالث ثلاثة، وعبادة الصليب، وأكل لحم الخنزير فى القربان (١).

وتتأكد وحدة الحضارة الإنسانية بالرغم من خصوصية الثقافات. فكل ثقافة لها خصوصيتها فى اللباس والعادات والتقاليد والأمزجة والطباع والألسنة بل والخصائص الفزيولوجية مثل لون البشر وبنية البدن. وتتجاوز صفات البدن إلى الملابس مثل الهندى الأحمر، وإلى الطريقة فى العلم مثل اهتزاز العبرانى وهو يقرأ، وإلى اليدين مثل الهندى البرهمى والعربى المسلم، وإلى الطائفة أو الفرقة مثل السريانى القس، أو إلى السمة الذهنية مثل اليونانى الرياضى العالم.

وواضح من هذه الصفات التراوح بين الدين والفلسفة، وأولوية الفلسفة على الدين، وبالتالى أولوية اليونانى الرياضى العالم على الهندى البرهمى. والعبرانى اليهودى، والقس المسيحى، والعربى المسلم. وتنتهى كل خطابات الشعوب فى رسالة "الحيوان" بالبسملات والحمدلات .والشكر والثناء والاستغفار، لا فرق بين هندى وفارسى، بين عبرانى وسريانى، بين يونانى وعراقى. فالدين مقدمة وخاتمة، بداية ونهاية عند الكل. والعدد سبعة عدد رمزى عند الكل. نظر الملك إلى جماعة من الانس، حوالى سبعين رجلاً من مختلفى الهيئات واللباس واللغات والأشكال والألوان (٢).

وتظل العلاقة بين الشعوب هى تعدد الثقافات الخاصة ووحدة الحضارة الإنسانية العامة ربما توجها لا شعورياً من آية ﴿ فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا ﴾. تختص كل أمة باتجاه رئيس غالب على ثقافتها وعلمها. وأحياناً يكون الوصف للعلم وليس للشعب. فالفرس التربية، والسيرة صوفية. والعرب الدين، والأخلاق

---

(١) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٨٣ – ٢٨٤.

(٢) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٧٨ – ٢٩٠.

ملكية. والعراق الأدب، والرأى ربانى. والعبرانى المخبر، والعرف إلهى. والشامى النسك، والمذهب حنفى. والمسيحى المنهج، واليونانى العلوم، والهندى البصيرة. والفاضل العالم الخبير الذكى هو الذى يجمع بين هذه الصفات كلها[1].

وكل تعميم يجانبه الصواب. وغلبة محور لا يعنى غياب المحاور الأخرى. فالعرب ليسوا أهل دين فحسب بل أهل لغة وأدب وشعر وبلاغة وفصاحة. والفرس ليسوا أهل تربية أى السياسة بوجه عام كتربية للمجتمع ولكنهم أيضاً أهل أدب وعلم. ولماذا ينفرد الشامى بالنسك وقد بدأت حركة الزهاد والنساك والعباد فى العراق. والنسك والرهبنة معروفان فى الهند والمسيحية ؟ واليونان عرفوا بالفلسفة والعلوم أحد أقسامها. والعراق عرف بالأدب كما عرف بالفكر والنحو إلى آخر ما هو معروف فى مدارس الكوفة والبصرة وبغداد. وقد عرفت الرياضيات أيضا فى الهند، الحساب والهندسة. وعند الحديث عن المذاهب لماذا جعل المذهب الحنفى هو الفقه ؟ وحين الحديث عن الملل لماذا كان يختص المسيحى بالمنهج، والمنهج عام وشائع بين كل الملل ؟ ولماذا يختص العبرانى بالمخبر وهو شائع عند كل الشعوب قديماً وحديثاً إذا كان المقصود هو التاريخ أو حتى المظهر ؟ قد يكون المذهب حنفياً لأن القرن الرابع قرن العقل قبل ردة الغزالى فى القرن الخامس، ولكنه أيضا قرن ردة الاشعرى عن العقل إلى النقل. ولماذا تكون السيرة صوفية بالضرورة إذا كان المقصود بالتصدق الأخلاق ؟ ولماذا تكون الأخلاق ملكية بالضرورة إلا إذا المقصود الملائكية ؟ وماذا عن أخلاق الواقع والضرورة والموقف ؟ ولماذا يكون الرأى ربانياً ؟ وهل يوجد تعارض بين الرب والمربوب ؟ ولماذا تكون المعارف إلهية ؟ وهل هناك تعارض بين المعارف الإلهية والمعارف الانسانية بدليل اسباب النزول والناسخ والمنسوخ ؟

وتتوحد الثقافات بقراءة إسلامية لها. عبرانى من أصل عراقى، العراقى اليهودى. الاختلاف بين ثقافات الشعوب فى رواية الحدث وتفسيره وقراءته كل طبقاً لهواه وثقافته وتكوينه النفسى. فعندما رأى الملك حيواناً يحمل الطين ليس له رجلان ولا جناحان أجاب

---

(1) السابق جـ٢/ ٨/ ٣٧٥ – ٣٧٦.

العبرانى متهماً الجن بحمل الطين مكافأة لها على أكل عصا سليمان فمات وهرب الجن طبقاً للتصور الأسطورى. وتعاطف اليونانى مع الحيوان الظريف الخلقة العجيب الطبيعة. فاليونان عالم طبيعى وصاحب تفسير طبيعى. ووافق الصرصور وصف اليونانى مكتشفاً الحكمة فى الخلق والعناية ومكملاً علم اليونان بالحكمة الحيوانية الإلهية، وهو التصور الاسلامى على لسان الحيوان مع تعادل الصفات الجسمية مع الصفات النفسية فى الخلق. فالفيل عظيم الجثة ذليل النفس، والجرادة الأرضية ودودة القز ودودة البحر والنحل والنمل صغيرة الجثة قوية النفس. وجعل الله فى الجبلة حب الحرير والديباج شكراً لله على نعمائه. ومع ذلك فهم غافلون ساهون لاهون طاغون باغون كافرون جاحدون منكرون مفتخرون متعدون جائرون ظالمون [1].

وقد كرم الله الإنسانية كلها، بنى آدم بأهم الفضائل، التكريم بالوحى والنبوات والكتب المنزلة والآيات المحكمة، وما فيها من حلال وحرام وحدود وأحكام وأوامر ونواهى وترغيب وترهيب ووعود ووعيد ومدح وثناء وتذكار وأخبار وأمثال واعتبار وقصص الأولين والآخرين وصفات يوم الدين والوعد بالجنان والنعيم والاكرام بالغسل والطهارة والصوم والصدقة والزكاة والأعياد والجمعات والذهاب إلى بيوت العبادات والمساجد والبيع والصلوات. ولهم المقابر والخطب والآذان والمواقيت والافاضات والاحرام والتلبيات والمناسك [2].

ويمثل القاضى الذى لا ينحاز وحدة الشعوب ووحدة الحضارة الانسانية القائمة على العدل.ويعتمد على صاحب العزيمة الذى يذكر الشعوب بنقائصها وهى مشغولة بمحامدها. وهو القادر على المعارضة والمواجهة. وهو أحد أفراد الجن لأن البشر لا يمدحون إلا أنفسهم. وقد ذكر الببغاء الفارسى بأنه نسى نقائصه وأفاض فى ذكر مناقبه. فقد كان الفارسى أكثر الأقوام شعوبية. وهو فى نفس الوقت المدافع عن التوحيد وليس العربى أو القرشى أو الحجازى أو العراقى. فعندما يقدم الانس حجة الكيف ضد الجن، وحدانية الصورة فى الانس وكثرة الحيوان فى الصور والأشكال مما يبرر رياسة الانس

---

(١) السابق جـ٢/ ٨/ ٣٦٢ – ٣٦٦.

(٢) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٨٣.

على الحيوان، فالرياسة والربوبية بالوحدة والعبودية بالكثرة يرد الحيوان ممثلاً فى الهزاردستان بأن تكثر الصور واختلافها صحيح إلا أن النفوس واحدة فى حين أن الانس صورتهم واحدة ولكن نفوسهم كثيرة نظراً لكثرة آرائهم واختلاف مذاهبهم وفنون دياناتهم. كل منها يكفر الآخر ويلعنه ويقتله ويحل دمه. يتشتت الإنسان فى الديانات، هذا يهودى، وذاك نصرانى، وثالث صابئى، ومجوسى ومشرك وعابد أصنام وميزان وشمس وقمر ونجوم وكواكب. كما يختلف أنصار الدين الواحد إلى مذاهب، فى اليهودية بين سامرى وغيابى وجالوقى. وفى المسيحية بين نسطورى ويعقوبى وملكانى، وفى الديانات الفارسية بين مانوى وخرمانى ومزدكى وديصانى وبهرمى، وفى الإسلام بين خارجى ورافضى وقدرى وجهمى ومعتزلى وسنى وجبرى.

والفارسى هو الذى يدافع عن الإنسان، إله واحد ورب واحد لا شريك له، إله خالق ورزاق، يحيى ويميت. والاختلاف فى المذاهب لأنها طرق ومسالك ومحاريب ووسائل، ولكن الغاية والمقصد واحد ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾. اما القتل فليس من الدين لأن لا إكراه فيه. إنما السبب الملك أو السياسة. فالدين والملك توأمان لا يفترقان ولا قوام لأحدهما إلا بالآخر. الدين هو الأخ المقدم، والملك هو الأخ المؤخر.لابد للملك من دين يدين به الناس، ولابد للدين من ملك يأمر الناس بإقامة سنته طوعاً أو كرهاً. كل ملك يريد انقياد الناس أجمع لسنة دينه وأحكام شريعته. قتل الأنفس سنة فى جميع الديانات والملل والدول. إلا أن قتل النفس فى سنة الدين هو قتل طالب الدين نفسه، المتنبى أو الشهادة. وفى سنة الملك أن يقتل طالب الملك غيره. قتل الملوك غيرها طلباً للملك ظاهر، وقتل طالب الدين نفسه فى سائر الديانات وفى الإسلام. وهى كلها أحكام فى حاجة إلى مراجعة مثل إقامة الملك سنة الدين طوعاً أو كرهاً مع أنه ﴿ لا إكراه فى الدين ﴾، وقتل النفس فى الدين شهادة أو قصاصاً ليس مثل تقتيل الهندى والمانوى والثنوى نفسه زهداً. فالقتل له معنى حقيقى وليس معناً مجازياً [(1)].

والخطيب الحجازى المكى المدنى يقدم حجة الإيمان بالمعاد وكأنه وحده هو وريث الدين لاثبات أفضلية الإنسان على الحيوان. وهو خطيب وليس حكيماً، بضاعته اللغة

---

(1) جـ٢/٢٦٠/ ٢٨٢ – ٢٨٤/ ٢٨٦/ ٢٨٨/ ٢٩٠/٣٠٠/ ٣٠٥/ ٣٧٠/ ٣٧٤ جـ٢/ ٨/ ٣٦٦ – ٣٦٩.

وليس البرهان. لقد وعدهم الله بالبعث والنشور والخروج من القبور وحساب يوم الدين والجواز على الصراط ودخول الجنان، جنات عدن، والفردوس والنعيم والخلد والمأوى ودور السلام والمقام والمتقين، وشجرة طوبى، وعين السلسبيل، وأنهار الخمر للشاربين، والعسل المصفى، واللبن، والماء العين، ودرجات القصور، وتزويج الحور العين، ومجاورة الرحمن ذى الجلال والاكرام، والتنسم بالروح والريحان. وتدعيم هذه الصور كلها بحوالى سبعمائة آية قرآنية مباشرة. ويرد الهزاردستان بأن الانس أيضاً قد وعدوا بعذاب القبر، وسؤال نكر ونكير، وأحوال القيامة، وشدة الحساب، والوعيد ودخول الناس عذاب جهنم، والجحيم والسعير واللظى وسقر والحطمة والهاوية وسرابيل من قطران وشرب الصديد وأكل شجرة الزقوم ومجاورة مالك الغضبان وحوار الشياطين مع جنود إبليس. وبالتالى تكافأت الأدلة بين الثواب والعقاب والوعد والوعيد. فلا مقياس للتفضيل بعد تساوى الأقدار بين الإنسان والحيوان. ويرفض الحجازى تساوى الأقدار لأن الإنسان له الخلود دون الحيوان، بطاعة الأنبياء والأولياء والأئمة والأوصياء والحكماء والأخيار والفضلاء والأبدال والزهاد والصالحين والعباد العارفين المستبصرين وأولى الألباب وأولى الأبصار وأولى النهى المصطفين الأخيار، وللإنسان الشفاعة. ولا يوجد رأى للعراقى والسريانى. وهل الجنة الحسية أو الدين الغيبى سبباً للتفضيل؟ وواضح أن الخطيب أشعرى يقول بالشفاعة (١).

ويقدم زعيم الهند حجة الكم من الانس ضد الحيوان نظراً لكثرة عدد الهنود. فبنو آدم أكثر الحيوانات عدداً ولمماً وأجناساً وأفراداً وأشخاصاً، وأعرف بفنون تصاريف أحوال الزمان ومآربة وعجائبه. فالربع المسكون من الأرض يضم حوالى ١٧,٠٠٠ مدينة مختلفة الأمم كثيرة العدد، مختلفة الألوان والألسنة والأخلاق والطباع والآراء والمذاهب والصنائع، والسير والديانات، لا يصلحها إلا الله الذى يعلم سرهم ونجواهم، مستقرهم ومستودعهم. وذلك يدل على أنه أفضل من غيرهم وأكرم من سواهم من الأجناس فى الأرض، وأنهم أرباب الحيوانات وهى لهم عبيد مماليك. ويرد عليه الضفدع أن السبب فى ذلك لا يعلمه إلا الله وليس تفضيل الإنسان على الحيوان وربوبيته له. كما أن أجناس الحيوانات من ماء

(١) السابق جـ٢/ ٨/ ٣٧٤ – ٣٧٦.

وأجسام وآجام وأنهار لا تحصى ولا تعد، ولا يعلمها إلا الله، وكلها عبيد له وحده. وخفت من الحيوان الخلائق الروحانية والصور النورانية والأرواح الخفية والاشباح اللطيفة والنفوس البسيطة والصور المفارقة فى عالم الأفلاك من اصناف الملائكة الروحانيين. وفى رأى الحكيم لا تدل الكثرة على ربوبية أحد على أحد. ولا يغنى الكم عن الكيف. وماذا عن يوم حنين إذا أعجبت الكثرة ؟ وماذا عن نقد الكثرة فى القرآن ومدح الأقلية ؟ (١).

والحكم النهائى هو أنه لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح. وهو قرار من حكماء الحيوانات وحكماء الجن أجمعين على الإنسان المتهم. فإن خصائص الشعوب والأديان والعلوم كلها تشترك فى إنسانية واحدة عامة هو الإنسان الكامل. والأرباب هى الأوصاف والأفعال وليست طائفة بعينها. والسؤال للانس عن الأوصاف الحقيقية من الإنسان. وفى هذه الأوصاف فليتنافس المتنافسون. وهذا الإنسان هو: العالم الخبير، والفاضل الذكى المستبصر. فالأولوية للعلم والخبرة على الفضل والذكاء والاستبصار أى العلم والأخلاق. وهو الفارسى النسبة، العربى الدين، الحنفى المذهب، العراقى الآدابى، العبرانى المخبر، المسيحى المنهج، الشامى النسك، اليونانى العلوم، الهندى البصيرة، الصوفى السيرة، الملكى الأخلاق، الربانى الرأى، الإلهى المعارف الصمدانى. فالشعوب السبعة لكل منها صفة، النسب للفارسى، والدين للعربى، والآداب للعراقى، والمخبر للعبرانى، والمنهج للمسيحى، والعلم لليونانى، والبصيرة للهندى. وتظهر مناطق جغرافية مثل نسك الشام، والمذاهب الفقهية مثل المذهب الحنفى السائد فى بلاد الترك. كما تظهر باقى العلوم الإسلامية مثل التصوف للسيرة، والملكية للأخلاق. هؤلاء الذين يجمعون بين هذه الصفات هم أولياء الله وصفوته من خلقه، أوصاف حميدة، وأعمال زكية، وعلوم مقتنة، وصفات جميلة، ومعارف ربانية، وأخلاق ملكية، وسير عادلة قدسية، وأحوال عجيبة. الحيوانات خاضعة لأوامرهم ونواهيهم، مأمورون لهم حتى يستأنف الدور. فالتاريخ له دورات. وهذه دورة الإنسان. وقبلت الحيوانات الحكم، آمين ! (٢).

---

(١) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٧٠ – ٢٧٤.

(٢) السابق جـ٢/ ٨/ ٢٧٦ – ٢٧٧.

والسؤال هو: هل الإنسان الكامل أو هذه الإنسانية الشاملة لها وجود فعلى أم أنها مجرد تمن؟ أليست هى مجرد تمني للكل، من كل بستان زهرة؟ وهل الحكم عادل أم ظالم، عبودية الحيوان لبنى الإنسان ؟ وهل دافع القاضى أى الجن عن الحيوان أم نصر الإنسان؟ هل تغير واقع العلاقة بين سيادة الإنسان وعبودية الحيوان أم أن الأمر بقى كما هو عليه؟ ولماذا لم يصدر القاضى حكماً بتحرير الحيوان من عبودية الإنسان؟ هل هذا تأويل جديد لمفهوم التسخير؟ هل ينتظر الحيوان دوراً تاريخياً آخر يتخلص فيها من ربوبية الإنسان وعبودية الحيوان، ويبدأ دور ربوبية الحيوان وعبودية الإنسان طبقاً لجدل السيد والعبد؟ هل هو رضاء بالأمر الواقع وانتظار الخلاص فى المستقبل كما هو الحال فى عقائد الشيعة؟

٣- **مركزية الثقافة العربية**. وهو اختيار أبى حيان. والصعوبة فيه هو مدى نسبة الأفكار إليه أم إلى أبى يعقوب السجستانى، وأن أبا حيان ما هو إلا مجرد عارض لها. وقد يعنى العرض التأليف غير المباشر والحديث على لسان الآخرين، وتبنى نفس الأفكار وإعادة صياغتها بأسلوب أدبى يتجاوز التحليل الفلسفى المجرد .

ويتضمن فكر أبى حيان فى فلسفة التاريخ نوعين. الأول التصور التاريخ الدائرى للتاريخ عرضاً لأبى حيان فى إطار الفلسفة الاشراقية، الدور بعد الدور، والكور بعد الكور. فى هذا العالم اشتياق إلى الكمال والجمال، فى الغاية والنهاية. وتغير العالم كل ساعة ووقت إلى حال آخر بما يفيض عليه من الحق الأول والوسائط الأولى بالجود لأن العالم متوجه نحو الكمال والجمال، نحو الوحدة.

ويظهر تطبيق ذلك فى تحول الملك من فارس إلى العرب ثم ذهابه من العرب مرة أخرى دون أن يقال صراحة عودته إلى الفرس. ويظهر ذلك فى الليلة الثالثة والثلاثين من الممالحة وكيف دارت الدائرة على العرب، من لا شئ إلى كل شئ إلى لا شئ وكما عبر عن ذلك ابن خلدون بعد أربعة قرون فى وصف دورات حياة الأفراد والقبائل. تحول الملك من العجم إلى العرب. وتم القضاء على نمرود الفرس. وقد تنبأ حكماؤهم بانهيار دولتهم وعرف العرب ذلك. فقد رأى رستم فى المنام أن النبى أخذ سلاح الفارس وختم

عليه ودفعه إلى عمر فارتاع رستم وأيقن أنه هالك. كما تكشف الخطابات السياسية المتبادلة عن قانون التاريخ فى عصر الفتوح. فقد كتب سعد ابن أبى وقاص إلى رستم "إسلامكم أحب إلينا من غنائمكم، وقتالكم أحب إلينا من صلحكم ... قد علمتم أن الله يريد أن يحول الملك عنكم إلى غيركم. وقد أخبركم بذلك حكماؤكم وعلماؤكم. وتقرر ذلك عندكم. وأنتم إنما تدفعون القضاء بنحوركم وتتلقون عقابه بصدوركم ... والآن لما صار الله معنا صارت ريحنا عليكم ". وهو تصور شعوبى لعصر الفتوحات الإسلامية التى لم تقم على أسس شعوبية بل على تحرير الشعوب جميعاً تحت راية " لا اله إلا الله "[1].

والثانى خصائص الشعوب وإبداعاتها الحضارية التى تعتمد على العقل الذى يعنى اشتقاقاً العقال. وهو كذلك بالرومية والهندية [2]. فالعقل الخالص والبحث النظرى المجرد هو مقياس التصنيف بين الشعوب [3].

ويصعب التمييز هنا بين آراء أبى حيان وآراء من يعرضهم مثل الجاحظ ومسكويه وابن المقفع والسجستانى. هل يعرض أم يستعمل الآخر كتعبير عن الذات ؟ وهل يستدعى الموضوع هذه الآليات من التخفى أم أنه كان متطرقاً إليه فقد كانت الشعوبية والتفاضل بين الشعوب فى الفكر والممارسة ؟ كما تتمثل صعوبة أبى حيان فى عدم وجود موضوع نسقى بما فى ذلك فلسفة التاريخ إذ ينتقل من موضوع إلى آخر كمقابسات للامتاع والمؤانسة عبر الليالى أو كهوامل تحتاج إلى شوامل مثل النثر والنظم، النحو والمنطق، العلم والعمل، وهى موضوعات موجهة وإشكالات نظرية يتم حولها نسج الأفكار كما يفعل كل فيلسوف[4]. ويذكر أبو حيان أن أبا زيد له كتاب فى "أخلاق الأمم" أفاد منه وهو على طريقة الحكماء، يتوخون من الأمور لبابها فله سبق التقدم. فهل هو

---

(١) أبو حيان: المقابسات ص ٢٩٤ – ٢٩٥.الامتاع والمؤانسة جـ٣/ ٦٧/ ١٠٢/ ١٠٤. ولأبى سليمان رسالة عن الأدوار والاكوار .

(٢) أبو حيان: المقابسات ص ٣٧١ – ٣٧٢ .

(٣).وذلك مثل ماكس فيبر وهوسرل فى الغرب الحديث .

(٤) الامتاع والمؤانسة: الليلة السادسة جـ١/ ٧٠ – ٩٦. الهوامل والشوامل: مسألة خاصة رقم ٨٦/ ٢٠٨ – ٢١٠ والمسألة ٨٧ ص ٢١٠ – ٢١٢ .

مسكويه فى "تجارب الأمم" بالرغم من العداء الذى يكنه له أبو حيان كما وضح فى "الهوامل والشوامل" ؟

وليست اللغة هى العامل الحاسم فى شخصية الشعوب إذ يمكن للعربى النطق بالرومية أو الهندية دون أن ينال ذلك من معنى العقل بمعنى العقال. وبالتالى يمكن الوصول إلى لغة واحدة على جهة واحدة وإيجاد المعنى المضاد أى الإطلاق والسرح وليس العقل(١). إنما المقياس هو البحث عن الفضائل السارية فى الأجناس. وتقوم خصائص الشعوب على فلسفة القصد والغاية. فالغاية لا تبلغ إلا بالقصد. ومن نشأ على الراحة الجسمية فاتته الراحة العقلية. العاجلة تنصرم والآجلة تدوم .

والغرض من رصد سمات الشعوب وخصائصها هو التفاضل بينها فى بيئة سياسية تقوم على المنافسة والتفاخر بين الشعوب. وتتفاضل الشعوب فى موضوعين. الأول خصائصها من حيث نشأتها أى أخلاق الشعوب بالاختيار الجيد والردئ والرأى الصائب والقائل والنظر فى الأول والآخر. فلكل أمة فضائل ورذائل، محاسن ومساوئ. ولكل طائفة من الناس فى صناعاتها وحلها وعندها كمال وتقصير. الكل تعمه الخيرات والفضائل والشرور والنقائص. والثانى قيام الدول وانهيارها فى التاريخ. لذلك ارتبط موضوع خصائص الشعوب بفلسفة التاريخ(٢). وبهذا المقياس لا فضل "موضوعياً" لأمة على أخرى إذ أن لكل أمة خصائصها ودورها فى التاريخ. كل الخصائص متساوية موضوعياً مما يؤدى أيضاً إلى تساوٍ موضوعى بين الشعوب بالرغم من التفضيل. ولا يدخل البعد الدينى مثل الاختيار الإلهى المسبق فى تحديد خصائص الشعوب(٣). إذ تنشأ الشعوب نشأة طبيعية، وتقيم دولها فى التاريخ طبقاً لقوانين التاريخ. لذلك يستعمل فعل "خُص" مبنياً للمجهول لعدم الاشارة إلى فاعل من خارج الطبيعة(٤). فالصراع بينها هو صراع باضطرار الفطرة.

---

(١) أبو حيان: المقابسات ص ٣٧١ . الامتاع جـ١/ ٧٣ .

(٢) كما هو عند فوييه A.Fouillée فى الفكر الفرنسى فى القرن التاسع عشر .

(٣) كما هو الحال فى الصهيونية المعاصرة فى الغرب .

(٤) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٧٣ . وكما هو الحال عند داروين ونيتشه فى الغرب المعاصر .

وقد كان تفاضل الشعوب موضوعاً شائعاً يتفق مع تفاضل الأئمة والطبقات والصحابة والعلماء دون الوصول إلى اتفاق فيه. هو شئ فى طبائع الشعوب. فالفارسى بطبيعته ونشأته لا يعترف بفضل العربى. والعربى بجبلته ودينه يقر بفضل الفارسى وكذلك الهندى والرومى والتركي والديلمي.

وقد توجد خصال مشتركة بين الشعوب، فيكون الخلاف بينهما فى الدرجة وليس فى النوع. وبالتالى يتعاون أهل الفضل والكمال ويتلاقى أهل الخسة والرذيلة من كل شعب. تتجاوز الإنسانية إذن قسمة الشعوب إلى الأخيار والاشرار من كل الشعوب وهى قسمة أخلاقية تتفق مع التفاضل الاسلامى "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح". هناك إذن امكانية لإقامة أخلاق شاملة لكل الشعوب فى مقابل الأخلاق الخاصة بكل الشعوب(١).

ليست خصائص الشعوب سمات جوهرية ثابتة بل تتغير وتتبدل. هناك الفطرة والاكتساب، هناك النشأة الطبيعية وهناك التكوين والتربية الاجتماعية. وتختلف الشعوب فيما بينها فى سرعة التغير من الفضيلة إلى الرذيلة أو من الرذيلة إلى الفضيلة طبقاً للمزاج. فإن تحول العربى من البخل إلى الكرم أسهل من تحول الرومى. كما أن تحول التركى من الجبن إلى الشجاعة أسهل من تحول الكردى (٢). وهى أحكام مطلقة تنقضها شجاعة صلاح الدين الكردى وقتال الترك العراقيين. ويدرك أبو حيان خطورة اطلاق الأحكام وتعميمها على كل الأفراد داخل الشعب الواحد .

ويظهر موضوع خصائص الشعوب عند أبى حيان خاصة العرب والعجم كأحد موضوعات فلسفة التاريخ، وهو موضوع الشعوبية الأثير الذى كان مسيطراً على حياة العرب والمسلمين منذ القرن الثانى الهجرى واتجاه الأمويين نحو العرب، والعباسيين نحو الفرس. وقد تعرض له أيضا النظام.

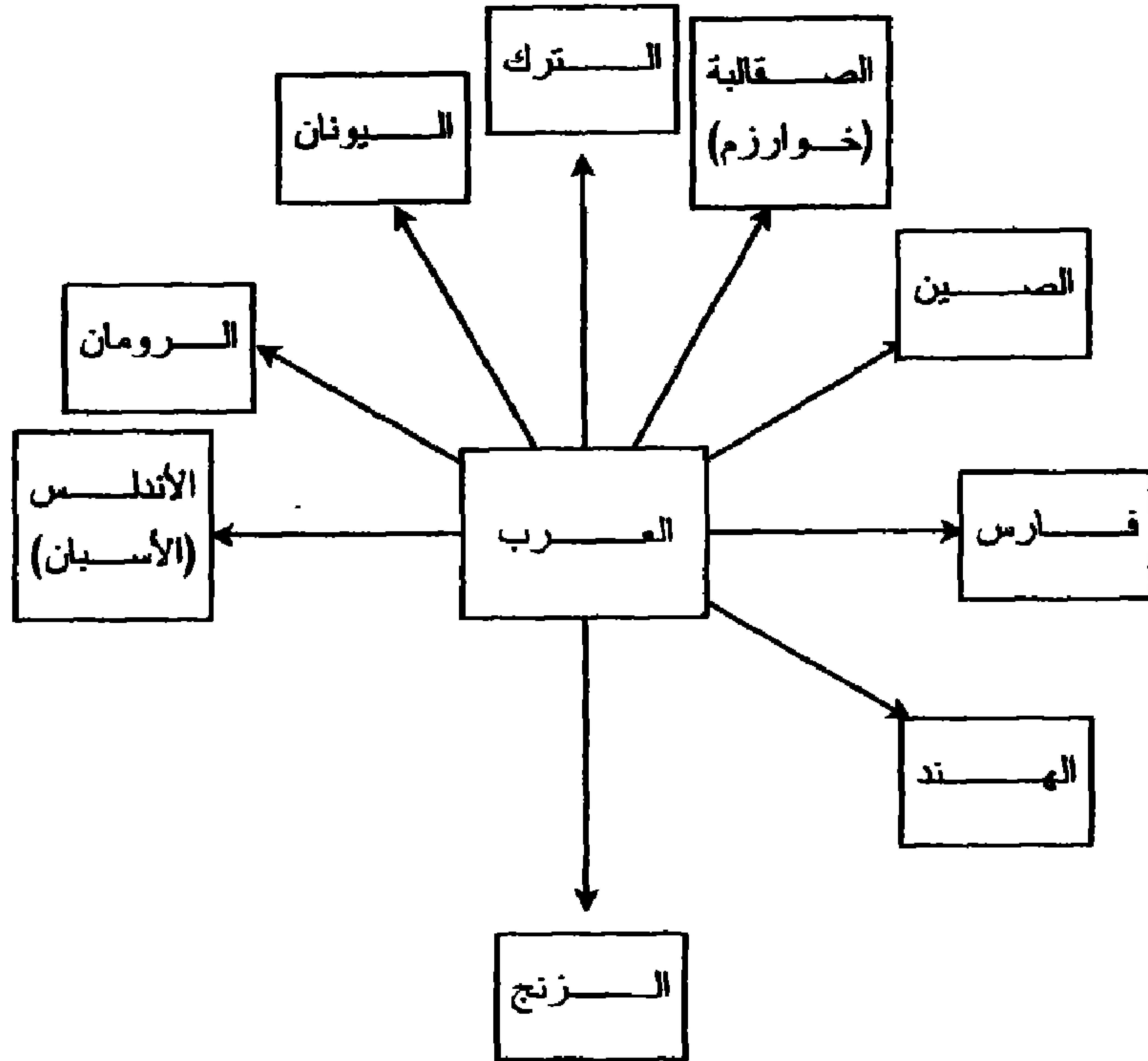
ويتصور أبو حيان الشعوب، العرب فى المركز وباقى الشعوب فى الأطراف، وهو

---

(١) السابق جـ١/ ٧٤ – ٧٥ . وهو ما يسمى فى الغرب Global Ethics.

(٢) السابق جـ٣/١٢٩ .

ما يعادل الآن العرب بين الشرق والغرب والشمال والجنوب، العرب بين روسيا وأمريكا وأوربا وأفريقيا.



ويركز على أربع أمم، اثنان في الشرق، فارس والهند، واثنان في الغرب، اليونان والروم كما هو الحال عند إخوان الصفا. وهو ليس إحصاء كاملاً إذ لم يذكر السودان والحمران. وأحيانا يكون شرقاً وغرباً مثل قسمة اليونان الشعوب إلى يونان الشعوب إلى يونان وبرابرة[1].

وأساس هذه القسمة الرباعية تصور شعب كامل جمع بين خصال أربع ويمثل

---

(١) وأيضا قسمة الأوربيين باقى الشعوب إلى أوربية وغير أوربية، بيضاء وملونة، متقدمة ومتخلفة، عقلية وسحرية، علمية وخرافية، مبدعة ومستهلكة، وقسمة اليابانيين الشعوب إلى يابانية وغير يابانية، والصينيين إلى صينية وغير صينية، والامريكيين إلى أمريكيين وغير أمريكيين، واليهود إلى يهود وغير يهود، والنازيين إلى ألمان وغير ألمان. ويذكر أبو حيان أن رجلاً من العرب قال لرجل من العجم: رأيت فى النوم كأنى دخلت الجنة فلم أر فيها نثوية. فقال له الثنوى: أصعدت إلى الغرف ؟ فقال العربى لا. قال الثنوى: فمن ثم لم ترهم. هم فى الغرف! أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/ ١٧٦.

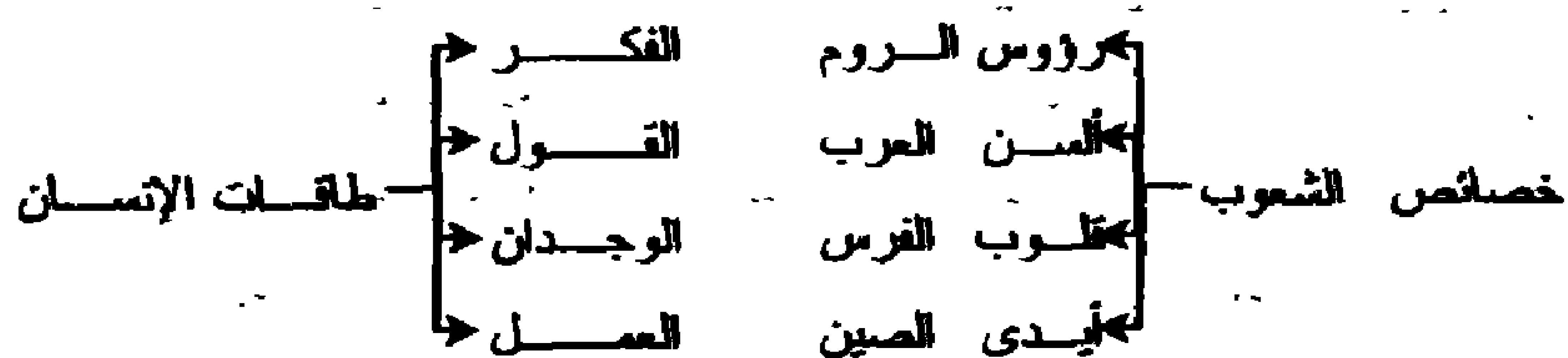
الإنسانية جمعاء. إذ ينزل الحكم على أربعة طرق: رؤوس الروم، وألسن العرب، وقلوب الفرس، وأيدى الصين. فرؤوس الروم الذين يضمون اليونان للفكر. وألسن العرب الخطابة. وقلوب الفرس الوجدان، وأيدى الصين ويقصد الهنود العمل. وهو ما يعادل قسمة مصادر الطاقة إلى الفكر والقول والوجدان والعمل [1].

أ- الثقافة العربية. وتقوم أخلاق العرب على ثنائيات كلاهما صحيح حسب الظرف والموقف. فالجانبان فى الإنسان. وهو ما استمر حتى العصر الحاضر بلغته فى الجمع بين القديم والجديد، الأصالة والمعاصرة، التراث والحداثة. لذلك أعجبوا بثنائيات اليونان وجمعوا بينها مثل الصورة والمادة، ما بعد الطبيعة والطبيعة، الكيف والكم، النفس والبدن، الحركة والسكون، الجوهر والعرض، الزمان والمكان[2]. ويضرب أبو حيان المثل بالحلم والتأثر، الشجاعة والاحتياط، الكرم والبخل، الصبر والغضب. وهو ما سمح بتحديد الفضيلة بأنها وسط بين طرفين .

ويفصل أبو حيان نقلاً عن أبى سليمان خصائص العرب بالحرف (بكسر الحاء) أي الصنعة أو بالحرف (فتح الحاء) وتعنى التكسب بالأدب لضيق الرزق فى الصحراء، يتاجرون بكل شئ لأن أرضهم جدباء، وخصبها عارض. لا يعرفون الشبع. لذلك كان العرب أصحاب فقر وضر مما دفعهم إلى الترابط الاجتماعى، والانكفاء على القبيلة. وهم أهل شجاعة لا يعرفون الرعب. وهذا هو الفرق بين البدو والحضر. زادتهم شبه الجزيرة شراً، ولكنهم عوضوا عن ذلك بالفطنة والبيان والسلوك المفيد والاقتدار الظاهر لخلو أجسادهم من الفضول. وبالرغم من أنهم مخفقون فى الفهم إلا انهم وصلوا بحدة الذهن والقريحة إلى كل معنى معقول، وصفاء المنطق، مغروزاً فى النفوس دون صنعة. لذلك

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ٥ الإيمان والعمل – الإمامة ص ٥-١٣.



(٢) وكما أحاول الجمع فى علاقة الفكر الاسلامى بالغربى الحديث بين المثال والواقع، العقل والحس، التصور والتجربة، الاستنباط والاستقراء، الأنا والآخر، الليبرالية والاشتراكية، الشرق والغرب... إلخ.

انتشرت فيهم النبوة والوحى لسرعة الذهن وجودة القريحة واعتمادهم على الحدس والادراك المباشر (١).

مازالت النظرية الجغرافية هى السائدة مع تنويع عليها بالتحليل الاجتماعى فالجغرافيا هى التى تفرض وسائل الكسب والمعاش كما يقول ابن خلدون. الحرف والترابط الاجتاعى تعبير عن الجدب، واللانهائى فى العقيدة تعبير عن اللانهائى فى الصحراء، والوحى والنبوة تعبير عن سرعة الذهن، والبديهة والحدس. وكثير من الأحكام فى حاجة إلى مراجعة مثل بخل العرب الناتج عن فقر الأرض الذى قد يؤدى أيضا إلى الكرم وإيثار الغير على النفس كما هو معروف عند العرب. وقد يكون التقابل بين البخل والكرم معكوساً، ليس بين البادية والحضر بل بين الحضر والبادية. كما أن سمات النجدة والكرم والوفاء والبلاء والجود والذمام والخطابة والبيان قد لا توجد بالضرورة عند كل فرد، بل هى الخصال الشائعة عند أكثرهم، قد يخلو البعض منها كلية، وقد يتسم البعض الآخر بأضدادها. وهى سمات قد لا تستمر عبر التاريخ، وتتغير بتغير العصور والأزمان. إذ يضرب المثل اليوم فى عصر النفط بغنى العرب وحياة البذخ والاسراف وليس الفقر والجدب.

ويروى أبو حيان عن ابن المقفع خصائص خمس أخرى إيجابية فى العرب. أولاً ليس للعرب أول تؤمه، ولا كتاباً يدلها. هم أهل بلد وقفر ووحشة من الإنسان. احتاج كل واحد منهم إلى فكره ونظره وعقله. معاشهم من نبات الأرض. وصفوا كل شئ بصفته، ونسبوه إلى جنسه، وعرفوا منفعته، رطبه ويابسه، وقته وزمنه، وما يصلح منه للإنسان والحيوان(٢). عرفوا الفصول الأربعة، ووضعوا الأنوار لارتباطها بالسماء، وعرفوا منازل القمر، وانتشروا فى الأرض، واهتدوا بنجوم السماء. فالعرب أمة على الفطرة (٣). وهو ما يحض عليه القرآن بالتوجه بالفطرة نحو الطبيعة. فالوحى تعبير عن الفطرة العربية. وأتاها الكتاب بعد ذلك، والرسول والقائد تأكيداً للفطرة. وهذا هو شرط الإبداع، أمية الطبيعة. الفقر

(١) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/ ١٠٢ – ١٠٣، المقابسات ص ٢٦١.

(٢) قال عمر: العرب لا تصلح ببلاد لا تصلح بها، الامتاع والمؤانسة جـ٢/ ٦٦.

(٣) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جا١/ ٧٢ – ٧٣.

والصحراء يساعدان على الطبيعة وليسا ضدها والتوجه نحو الطبيعة يساعد على اكتشاف عللها، ووضع الأسماء للاشياء [١]. الفطرة من الله. لذلك اعطاها دين الفطرة [٢]. فأخلاق العرب هي أخلاق الطبيعة والفطرة، أخلاق البدو كما يصفهم ابن خلدون .

ثانياً، وقد دفعهم ذلك إلى وضع قواعد ينتهون بها إلى الفكر، وترغبهم فى الجميل، ويتجنبون بها الدناءة، وتحضهم على المكارم حتى مدحوا المكارم كلها، وذموا المساوئ كلها. ووضعوا ذلك فى جوامع الكلم، فى اصطناع المعروف والنهى عن المنكر وكأن الشريعة كانت تلبية للفطرة. ووضعوا القواعد الاجتماعية للتعويض والديات قبل أن يصبحا أجزاء من الشريعة. فالعزلة أساس الحياة الاجتماعية [٣].

ثالثاً، الحرص على الجماعة وحفظ الجار وبذل المال وابتغاء المحامد، ما يقوى العلاقات الاجتماعية. لذلك أتى الدين الكامن فى الثقافة الجامع بين التوحيد والأسباب ليكمل وحدة العرب فى الصحراء بما لديهم من صفاء الفكر والفطنة. ويتسم العرب بجودة البنية واعتدال الهيئة، وصحة الفطرة، وخلاء الزرع، واتقاد الطبع[٤]. كما يتصفون بالشجاعة والنجدة، والضيافة والكرم، والبذل والسخاء، والحفظ والوفاء، والخطابة والحمية والأنفة، وحب الثناء والبعد عن الهجاء والذم بالرغم من أن الهجاء من فنون الشعر [٥].

رابعاً، وصل العرب إلى ذلك بفطنتهم وفكرهم. لا يتعلمون ولا يتأدبون بل بالفطرة والبديهة. فهم أعقل الأمم لصحة الفطرة واعتدال البنية وصواب الفكر، واذكاء الفهم. فالعقل الطبيعى هو وسيلة المعرفة. لذلك أتى الوحى والعقل والطبيعة نسقاً واحداً. الجمال والأخلاق والعلم أساس الدين الجديد. وهى سمات العرب العاربة التى إذا طلبت شيئاً فإنها تناله إما عن طريق وضع الأسماء للأشياء لتحديدها أو وصف الأشياء بالاقتناع

---

(١) مثل ما قاله أوستين فى كتابه الشهير How to do things with words.

(٢) العرب تقول بالالهام لصفاء القريحة والذهن الوقاد والمعاينة الحرة والأعراف الكريمة والعادات السليمة. الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٩٤ .

(٣) وذلك مثل حالة الفطرة والطبيعة التى يصفها جان جاك روسو .

(٤) السابق جـ١/ ٧٢ – ٧٣.

(٥) المقابسات ص ١٢٣.

دون جدل واتهام أو بالبرهان القائم على الحجة أو بالتقليد الجارى على السنة والعادة (١).

خامساً، ويحدث من ذلك جوامع الكلم والأمثال العربية. فقد وضع العرب حكمتهم فى الشعر العربى، على الطبيعة دون صنعة وتكلف. تتكلم العربية أولاً ثم بعد ذلك تضع النحو. تقرض الشعر أولاً ثم بعد ذلك تضع العروض. ينشد الأعرابى الشعر على السليقة، من وحى الموقف. يفرق بين الأصيل والغريب، بين العربى والأعجمى الذى يضم كلام الزنج والروم. اللغة طبيعية مثل الدين الطبيعى، دين الفطرة دون بيع وصلوات. العرب لغة وإن ذهب التاريخ. واللغة العربية أولى اللغات نشأة وآخرها تطوراً. لذلك عرفت بالايجاز. وقيل: خير الكلام ما لم يحتج معه إلى كلام (٢).

واللغة العربية تزخر بامكانيات أكبر بكثير من باقى اللغات. فهى قادرة على أن تنقل إليها باقى اللغات، سريانية أو يونانية، اختراعاً أو تعريباً. لها منطقها الخاص الذى يغنى عن منطق أرسطو (٣). وهى لغة اشتقاقية ولو من حرف واحد. ويمكن أن تعير اللغات الأخرى كلماتها. فالمعانى لا تكون فى اللغات بل فى العقل، مع أن اللغة العربية تستعير أيضاً من باقى اللغات كالفارسية والحبشية واليونانية والرومية. وهى تشارك

---

(١) الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٧٢ – ٧٣ جـ٣/١٣٥ – ١٣٦ .

(٢) السابق جـ٢/١٣٩ – ١٤٠ . استهجن عربى كلاماً فقال: أراكم تتكلمون بكلامنا فى كلامنا بما ليس من كلامنا. وقال آخر:

مازال أخذهم فى النحو يعجبنى ∴ حتى سمعت كلام الزنج والروم

وأنشد آخر: فإذا لقيت من المستعربين ومن ∴ تأسيس نحوهم هزرا الذى ابتدعوا

إنى نشأت بأرض لا تشب بها ∴ نار المجوس ولا تبنى بها البيع

كم بين قوم قد احتالوا لنطقهم ∴ وآخرين على إعرابهم طبعوا

وأمثلة أخرى فى الامتاع جـ١/ ٢٤ – ٧١/٢٥ – ٧٦/٧٤ – ٨٢/٨٠/٧٩ – ٨٦/٨٣ – ٩١/٨٩/٨٧ – ٩٦ جـ٢/١٣٩/١٤٦/١٨٥/١٩١ – ١٩٧/١٩٣ – ١٩٨ جـ٣/١١ – ٣٥/٣٢/٣٠/٢٨/٢٦/١٤ – ٣٤٧/١٠٥/٨٥/٨٢/٦٧/٦٠/٥٦/٤٨/٤٢/٣٦.

(٣) الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٣٠/ ١٠٩ – ١١٩/ ١١٤/ ١٢٢/ ١٧٤/ ٢١٢/ ٢٢١ جـ٢/٦٧/ ٩٤/ ١١٣/ ١٣٩/ ١٤٦.

العبرية فى الاشتقاق [1].

والنحو العربى فطرى وعقل الفرس فطنة. والكمال فى اجتماع الفطرة والفطنة. النحو منطق عربى، والمنطق نحو عقلى، فوائد النحو مقصورة على العرب بالقصد الأول، قاصرة على عادة غيرهم بالقصد الثانى. النحو يتبع ما فى طباع العرب. الأولى بموجب اللسان العربى والثانية بقضية الاعتبار النظرى. والنحو واللغة العربية والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها. ومن ثم فالعرب أهل منطق أكثر من باقى الشعوب. فالنحو العربى منطق العرب، ولغة النطق آله وسبب مستعارة بلغة العرب. فى حين تأتى الأخطار من اللغات الأخرى [2].

وثقافة العرب فى لغتها، فى نثرها ونظمها. إذا كانت تفرق بن النفس والروح لغة فهى كذلك معنى. ومسائل القرآن باعتباره ثقافة العرب، لا تفهم إلا بلغة العرب. لذلك كان العلم باللغة العربية أحد شروط الاجتهاد[3]. والعجيب من قدرة أبى سليمان الأعجمى على فهم اللغة العربية، فالعروبة فى اللسان، والعربية قادرة على تقريب الأعاجم. العرب أفضل من الفرس. وأحيانا يشارك العجم العرب فى صفات واحدة هى الشجاعة فى الحروب، وأيام الهياج والاعتزاز، والانتساب إلى الآباء والأجداد، وأيام مشهورة، وأفعال مذكورة [4].

ويستفيض أبو حيان فى شرح خصائص اللغة العربية، بلاغتها وسحرها وتجليها فى الأدب. فهى أعلى وأفضل من باقى لغات الشعوب. وتكشف عن خصائص العرب. فالشعوب وثقافاتها وحضاراتها ودياناتها وعاداتها وأعرافها وتاريخها فى لغاتها. ويفصلها كأصوات وحروف، وألفاظ ومعانى، وتراكيب، ونحو وصرف، وبيان وبديع، وبلاغة

---

(١) يقول أبو سليمان: أترى هذا التشقيق هو من عقول يونان ومن ناحية لغتها ولا يجوز أن يعقل هذا بعقول الهند والترك والعرب، السابق جـ١/ ١١٧.

(٢) عند أبى سليمان نحو العرب فطرة ونحونا فطنة. فلو كان الكمال سبيل لكانت فطرتـهم مع فطرتنا أو كانت فطنتنا مع فطرتهم، الامتاع جـ٢/ ١٣٩، المقابسات ص١٣٧/١٦٩/١٧١/١٧٧، الامتاع جـ١/ ١١٠/ ١٢٢.

(٣) الامتاع والمؤانسة جـ١/ ١٧٤/ ٢١٢/ ٢٢١ جـ٢/١١٣ جـ١/ ٣٠.

(٤) السابق جـ١/ ٧٠ – ٧٢. الهوامل ص ٢٥٥.

وعروض. فالحروف العربية ثمانية وعشرون حرفاً، تركب ثنائياً وثلاثياً ورباعياً. وكلها متناهية محصاة لأن أصولها كذلك.

استطاعت اللغة العربية أن تنقل كلام الحكيم الشافي لقدرتها على التمييز بين المعاني، وإيجاد الألفاظ لكل معنى مثل الجود والسرف والتبذير. وما لا يتفق مع المعاني العربية لا ألفاظ له مثل البخت لأنه ليس من كلام العرب بل من كلام اليونان، تسميه المصادقة في مقابل الضرورة. كل لغة تكشف عن عالم من المعاني والذى يكشف بدوره عن خصائص للشعوب. فالعرب تختص بالعرافة وزجر الطير أكثر مما تختص به الأمم الأخرى بالرغم من وجود صفات لغوية مشتركة بين سائر الشعوب [(١)].

واللغة العربية لها أساليبها وطرقها، تذكيرها وتأنيثها، اللفظ والاستعارة والايجاز والاتساع والتصريف والسحر باللسان[(٢)]. ومن جحد بلاغة العرب فى الخطابة وجولاتها فى كل مجال وتميزها باللسان فقد كابر. ويعرف العرب جوامع الكلم والامثال والحكم والمواعظ والنوادر حتى لقد تحول ذلك إلى نوع أدبى. ويمتلئ كتاب "الصداقة والصديق" بهذه الأمثال دون بنية ودون تعريفات نظرية أو تصورات فلسفية، أقرب إلى الأدب منه إلى الفلسفة، تجميعاً لأقوال متفرقة فى جمل قصيرة كأمثال وحكم[(٣)]. فى حين يجمع

---

(١) أبو حيان: الهوامل والشوامل ص ٧/ ٣٠ – ٣١/ ٥١/ ٧٢/ ٩٥/ ٣٣٩/ ٣٤١.

(٢) السابق ص ٢٠٤/ ٢٦٧-٢٦٨ . الامتاع جـ١/ ٢١١ – ٢١٢.

(٣) مثال ذلك: قلت لأعرابى كيف أنت ؟ قال كما يسرك إن كنت صديقاً وكما يسوؤك إن كنت عدواً، الصداقة جـ٣٧٩. وقال أعرابى: خير الجلساء من إذا اعجبته عجب، وإذا فكهته طرب، وإذا أمسكت تحدث، وإذا فكرت لم يكلمك، السابق ص ٣٨١. وقال أعرابى لصاحبه: لا تنكرنى لك فأعرف نفسى بك، ودع سرح قلمى محمياً، وثمر الفؤاد مجنياً فيوشك أن تبعد الطية على غير أهبة ولا أدبة، السابق ص ٣٩٨. وقال أعرابى واصفاً آخر: لسانه سلم موادع، وقلبه حرب منازع، السابق ص ٤٦٦. وقال أعرابى: آخ منيعاً يكن عدوك صريعاً، السابق ص ٤٦٩. وقيل: من لم يُدار عيشه ضل، السابق ص ٧٦. السؤال عن الصديق أحد القرابتين، السابق ص ١٥٤.المودة قرابة مستفادة، السابق ص ٣٤٦. ورفيق كسلان وجليس وسنان، ووكيل ضعيف، ومركوب قطوف، وزوجة منبذة، ودار ضيقة، السابق ص ٣٤٦ – ٣٤٧. وصول معدوم خير من جاف مكثر. اللهم أعوذ بك من حاكم جائر، ونديم فاجر، وصديق غادر، وغريم ماكر، وقريب ناكر، وشريك خائن، وصريف مائن، وخدم هائف، وحاسد محافظ وجار ملاحظ. وأمثلة أخرى كثيرة فى الصداقة ص ١٤١-١٤٣/ ١٦٦/ ١٧٩ -١٨٠/٢٢١/-

"الامتاع والمؤانسة" بين الأدب والفلسفة. وتزيد الفلسفة فى "المقابسات" وفى "الهوامل والشوامل". ويعم التصوف "الاشارات الإلهية". وكذلك أوزان الشعر تتفق مع كلام العرب. والشعر العربى يعتمد على الذوق العربى [1].

ومع ذلك للعرب مثالب ثلاثة. أولاً قد يقع العرب فى تناقض بين الصفات، فيجمعون بين النقيضين، الحلم مرة والصبر والكظم مرة أخرى. فقد اقتضت الظروف المتناقضة الصفات المتناقضة، العداوة والصداقة، المحبة والكراهية[2]. ثانياً، فى نفس الوقت الذى يتجه فيه العربى نحو الجماعة فإنه يغلب المصلحة الخاصة على المصلحة العامة. إذ سئل أعرابى: أتريد أن تصلب فى مصلحة الأمة ؟ فقال: لا ولكنى أحب أن تصلب الأمة فى مصلحتى ؟ وهو تعميم لحكم من واقعة جزئية. ثالثاً، العربى حسى، نهم على الطعام والشراب والنكاح واللباس كما لاحظ الفارابى من قبل. إذ سئل أعرابى: هل تخمت قط ؟ فقال: أما من طعامك وطعام أبيك فلا! وفى الأعرابى غلظة وخشنة من طبيعة الصحراء وهو ما لا يتفق مع الذوق الشعرى [3].

ب- **الثقافات غير العربية**. وهى عدة ثقافات طبقاً لأهميتها، الفرس، والهند والصين، واليونان والروم، والترك والزنج طبقاً للشعوبية. فقد كانت المنافسة بين العرب والفرس أحد من المنافسة بين العرب من ناحية والهند والصين من ناحية أخرى. أما اليونان والرومان فثقافتهم قد تم اصلاحها حتى بدت متفقة مع الثقافة العربية. أما الترك والزنج فلا ثقافة لهم إلا الحرب للترك والرقص للزنج[4].

ففارس أعقل الأمم. تتطلب مصادقتها والتقارب معها مع أنها علّمت فتعلمت، ومثّل لها فمثلت واقتدت وأطاعوا. ليس لهم استنباط أو استخراج علم. قدراتهم عملية وليست

- ٢٢٨/ ٢٣٦/ ٢٥٨/ ٢٦٢/ ٣٢٣/٣٢٥/٣٤٤- ٣٤٧/ ٣٧٦ - ٣٧٠/ ٣٧٦/ ٤٠٠.

(١) الهوامل والشوامل ص ١٠٣/ ٢٨٣-٢٨٤.

(٢) وهو ما يسمى أخلاق المواقف Situational Ethics .

(٣) الامتاع والمؤانسة جـ٣/ ٩٨ - ٩٩/ ١٠١. الصداقة والصديق ص ٣٨١. أمثلة كثيرة من الشعر فى الهوامل ص ٥٨/ ١٢٥/ ١٧٦/ ١٧٨/ ٢٠٤-٢٠٥/ ٢٢٣ .

(٤) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٧٠-٧٢/ ٧٤-٧٥/ ٢١١-٢١٢ .

نظرية. تعلمت العجم. اقتدت وقلدت دون استنباط. ويتميز الفرس بالسياسة والآداب والحدود والرسوم ولا تعنى الحدود والرسوم المنطق بل تعنى القوانين والدواوين والنظم الاجتماعية التى استعار منها عمر الكثير. ومن دفع ميزة الفرس فى سياستها وتدبيراتها وترتيب الخاصة والعامة بحق مالها وما عليها فقد عاند. وهم أيضا شعب الحكم والامثال بالرغم من نقد أبى سليمان أسلوب المثل. وإبداعات العجم فى الرياضيات والعلوم مشهود لها. وقد تم تعريب بعض المصادر الفارسية وتحولت إلى ثقافة عربية مثل قول أردشير: إحذروا صولة الكريم إذا جاع، واللئيم إذا شبع [1]. وإذا كان العرب قد غزوا الفرس دينياً فإن الفرس قد غزوا العرب ثقافياً فى رأى عيسى بن فرخان. لذلك تعاطف ابن المقفع مع ثقافة فارس [2].

وينقد العرب الفرس لإيمانهم السابق بالمجوسية. ويحاور العامرى مانى فى موضوع النظر الحال فى النفس بعد الموت على الظن والوهم مع أن مانى عاش قبل العامرى بقرون. فالحوار يتم خارج الزمان بين حكيمين إشراقيين. ومانى لا يؤمن بخلود النفس على عكس العامرى.

واللغة الفارسية ينقصها الحياء. فلفظ دابة بالفارسية درباست وهو حيوان إذا طلبه القانص استلقى على ظهره وأراه أنه لا خصية له كأنه قد علم ما يطلب منه. وهو إسقاط جنسى من الإنسان على الحيوان [3].

وقد عدد الجميهانى مثالب العرب فى أربعة أخرى وهو فى معرض مدحه للفرس، وقد كان منتسباً للثقافة الفارسية القديمة ومذهب الاثنينية. ويرد على أبو حيان ويعيب على العرب أربعة أشياء قبل مدح الفرس، فخير وسيلة للدفاع الهجوم. أولاً أكل اليرابيع

---

(١) السابق جـ٣/ ٤٠ والنماذج كثيرة من أقوال برزجمهر عن الصداقة، الصداقة والصديق ص ٤١/ ٥٦-٥٧/ ٦٤. الهوامل ص ٢٠٦. ونماذج أخرى عن الرؤية والأدب والسياسة والأمن والترتيب والرسوم والعبودية والربوبية، الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٢١١-٢١٢ .

(٢) الصداقة والصديق ص ٤١٢ .

(٣) الامتاع والمؤانسة ص ١٨٠.

والضباب والجرذان والحيات. ويتعاورون ويتهاجون ويتفاحشون كأنهم تحولوا إلى وحوش وخنازير. وقد كان كسرى يسمى ملك العرب سكان شاه أى ملك الكلاب.

ثانياً لم يمنح الله العرب أياً من النعم بل أشقاهم وعذبهم فى حين أنه شرف الفرس، وأعز ملوكهم، وأفاض عليهم من النعم، ووسع عليهم القسم، وبوأهم الجنان. والحقيقة أن الله إذا كان قتر عليهم فى العقل فقد وسع عليهم فى النبوة. ونعم الله على العباد نوعان: عام غامر بلا استحقاق، وهو العدل المغمور بالاحسان، وخاص يستحق بالعمل والاجتهاد والسعى والارتياد، ويكون له الجزاء. ويرى أبو سليمان أن العرب أذهب مع صفو العقل. فالأمم كلها شرع واحد فى عدم الكمال إلا أنها متفاضلة بعد هذه فيما نالوه بالخلة الأولى وبالاختيار الثانى.

ثالثاً ليس لدى العرب علم، لا كتاب اقليدس ولا المجسطى ولا بطليموس، ولا كتاب فلاحة ولا طب ولا علاج ولا ما يدخل فى مصالح الأبدان وخواص الانفس. والحقيقة أن العرب لديهم هذا العلم بنوع إلهى، وباقى الشعوب الأخرى بنوع بشرى. والالهى يتفق مع الطبيعى، والبشرى يعنى الصناعى. وليس لدى الفرس ذلك وهم عجم ولا عند اليونان وهم عجم أيضا، توجيهاً للنقد إلى الخصم. والخلاف بينها فى القدر والاولوية بين الإلهى والبشرى. فالعرب لم يرفضوا علوم العجم بل عرفوها ترجمة وشرحاً وتلخيصاً واحتراماً وتقديراً. تمثلوها وشرحوها واكملوها حتى يتفق مع علوم الشرع. طوروها وأبدعوا فيها وزادوا عليها. واستكمالاً للقدماء ثم أعطوه للغرب فبنى عليه علومه الحديثة [1].

ولم يفرض زرادشت تعاليمه بالنبوة بل بقوة الملك كراهية لا طوعاً، وترهيباً لا ترغيباً. وكيف يرسل الله نبياً يدعوا إلى إلهين؟ ولم يعرف ذلك أهل الكتاب ولا الصابئة وهم أعرف الناس بالديانات وتاريخها. وكيف يحلل الله الخبائث من المنكوحات ؟ ولم يذكر زرادشت الأنبياء السابقين عليه. ولو كان دينه حقاً لأيده العقل. وقد قبل الفرس

(١) الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٧٩/ ٨٦-٨٩/ ٩١-٩٢ .

مزدك ثم رفضوه فلماذا لا يرفضون زرادشت بالعقل أيضا؟ حكموا العقل فى مزدك وأيدوا ملك زرادشت. فكل شئ خارج الحكمة الإلهية والعقلية والطبيعية مردود وساقط .

ويمكن الرد على أبى حيان ليس دفاعاً عن فارس ولكن لبيان ضعف حججه. فالهجوم لديه على ديانات الشرق كلها أكثر من الهجوم على ديانات فارس. وهناك ديانات أسيوية لم يذكرها العرب، وعربية لم يذكرها الأسيويون. ولقد أخبر القرآن أنه ما من أمة إلا خلا فيها نذير. وقد يكون أنبياء فارس والهند والصين أنبياء من عند الله لم يذكرهم القصص القرآنى لأنهم لم يكونوا معروفين فى شبة الجزيرة العربية. خص القرآن فقط أنبياء بنى إسرائيل والديانات السامية خاصة دين إبراهيم. والعقل سلاح ذو حدين. فما يخالف العقل عند قوم قد يتفق مع آخرين. ويرى كل شعب أن ميزاته من الله. فهو دعاء مشترك بين الجميع. والشرائع متغيرة فيما يتعلق بالحلال والحرام. فالتحليل والتحريم ليسا مقياساً للنبوة فلا ضير أن يغير زرادشت شريعة مزدك ولا ضير أن يغير مانى شريعة زرادشت. ومقياس النبوة هو التوحيد لا الشرك ومعظم ديانات الشرق تشارك فى التوحيد والعدل. وفى النهاية، كل ذلك جدل مع الخصوم، وتحويل الهجوم على الفرس إلى هجوم على العرب أو الهجوم على العرب إلى دفاع عن الفرس.

رابعاً العرب أكثر الناس هياجاً على النساء والغلمان. يختصون بالشبق الشديد كما يبدو فى شبيبهم وأشعارهم. وكان وأد البنات سنة متبعة. وهو أقبح مما كان عند زرادشت ومن قبله من الفرس. وهو ما قاله الفارابى من قبل على العرب من ولعهم بالمأكول والمشروب والملبوس والمنكوح. والحقيقة أن العرب أيضا عرفوا الغزل والحب العذرى. وقد كان وأد البنات فى الجاهلية وأدانه القرآن. وليس أسوأ مما جعله زرادشت من القبائح. وقد كان أيضا سائداً فى الهند. وأن مجموع الخطأين لا يكون صواباً. فإن وأد البنات فى الهند لا يقلل من جرمه عند العرب. والهجوم على الفرس من العرب يساوى الهجوم من الفرس على العرب، حجة بحجة، ونقداً بنقد. الآلة واحدة، والموقف واحد، الشعوبية. واتهام العرب بنقص الذهن والعقل والطباع الأرضية جهل من الفرس بآثار الطبيعة وأسرار الشريعة. لذلك أزلهم الله وسلبهم الملك وضرب عليهم الذلة والمسكنة. وفى الجدل يدخل كل فريق الله إلى جانبه تقوية لموقفه فى الاتهامات المتبادلة بين الفريقين.

وتزعم المجوس أن الشريعة معرجة من الملك. فما تأتى به لا يتوجه إلى الملك بل يوكل الملك إلى من يقوم به على أحكام الدين. لذلك قال حكماء فارس: جربنا الملوك. فإذا ملكنا السمح الجواد أجادت علينا السماء والأرض. وإذا ملكنا البخيل بخلت وكأن الملك هو الأساس وليس الدين (١).

والهند أصحاب وهم ومخرقة وشعبذة وحيلة. وتتميز بالفكر والرؤية والخفة والسحر والأناة، والوهم والحدث والظن. تقدم البنات قربة فى بيوت الأصنام كعادة وأدهم عند العرب. وهم إلى الافك أميل، وفى أبوابه أدخل. ولغة الهند غير لغة الروم، وكذلك الصناعة والعقيدة.

وتظهر ثقافة الهند فى الليلة العاشرة فى الامتاع والمؤانسة عن طباع الحيوان. فلا يوجد فى الهند خنزير. وتتولد الكلاب الهندية من كلب وسبع شبيه بالكلب. والتمساح لا يوجد إلا فى النيل وفى نهر الرسيس فى الهند. ويبيض كبيض الأوز. ويجامع ستين مرة فى حركة واحدة ومحل واحد (٢). والدودة الهندية هى دودة القز. وإذا حملت زوجة مضى بها إلى الهند فاخذ من هناك حجر كهيئة الجوزة إذا حرك سمع بصوت حجر آخر يتحرك فى وسطه كصوت الجرس يوضع تحت الزوجة فى حال عسر الولادة .

والبقل الرطب فى الهند. وتعريف الهندى للشبع أنه محال لأن الشبع من الأرز النقى الأبيض الكبار الحب المطبوخ باللبن الحليب المغروف على ألجام البلوريات بالسكر الفائق مخالف للشبع من السمك المملوح وخبز الذرة. وعلى هذا يختلف الأمر فى الشبع. ويستمر الهندى فى الطعام إلى أن يقع له أنه إن أراد لقمة زهقت نفسه إلى النار. ومن دفع ما للهند فليس من شخص (٣).

---

(١) السابق جـ١/٩٢-٩٤ جـ٣/٢٢-٢٣. وهو ما يقال بلغة العصر: لا سياسة فى الدين، ولا دين فى السياسة.

(٢) حتى الآن يباع فى السودان بدرة من قضيب التمساح للقوة الجنسية.

(٣) السابق جـ١/٧٠-٧٢/٧٤-٧٥/٩٤/١٦٥/١٦٩/١٧٤/١٨٩/١٩٣/٢١١-٢١٢ جـ٢/٦٣ جـ٣/٢٢-٢٣.

وواضح أن هذا الوصف أقرب إلى العادات الشعبية لحضارة الهند منه إلى الوصف العلمي التاريخي مثل البيروني. فللهند رياضياتها وهندستها ومنطقها وأخلاقها وحكمتها السياسية وأدبها الرمزي كما هو واضح في "كليلة ودمنة".

أما الصين فأصحاب أثاث وصنعة لا فكر وروية. ومن كان في بلاد الصين فإنه يسمي الإنسان والفرس والحمار والبقر بها بتعالم أهلها بينهم[(١)]. وواضح قلة العلم بالصين وعمومية الأحكام عليها. صحيح أنهم أصحاب أثاث وصنعة ولكنهم أصحاب فكر وروية كما تبدو في دياناتها وأخلاقها وعلومها. والإشارة إلى اللغة الصينية المرئية دقيقة، التسمية عن طريق الرسم.

ومع الصين تذكر أقاليم وسط آسيا مثل سمرقند وفرغانة. فقد عرف السمرقندي الشبع بأنه إذا جحظت عيناك وبكم اللسان وثقلت الحركة. وتذكر فرغانة وتاهرت في السؤال عن سبب تصافي شخصين لا تشابه بينهما في الصورة[(٢)]. وواضح انتباه أبي حيان لكل ما هو غريب لأديب .

كما يذكر أهل الشام والعراق امتداداً لآسيا. فإذا أراد أهل الشام صيد السمك ألقوه في سفينة ولا يستطيعون قطعه بفأس أو كسره بحجر. ويذكر العراق كمثال للمعارف الضرورية، صورة بغداد وخرسان والبلاد التي تشاهد مرة ثم منازلنا بها وصور اصدقائنا فيها [(٣)].

أما اليونان فهم أهل أبدان دقيقة وأصحاب بناء وهندسة إشارة إلى كمال الأجسام والعمارة اليونانية. فقد تقاسمت الشعوب الفضائل بين الفطرة والتنبيه وبين الاختيار والتقدمة فصار الاستنباط والغوص والتنقير والبحث والاستكشاف والاستقصاء والفكر ليونان. ومن أنكر تقدم يونان في المعاني من أماكنها والصناعات بأسرها وبحثها عن

---

(١) السابق جـ١/ ٧٠-٧٢ جـ٣/ ١٢٤.

(٢) السابق جـ٣/ ٢٢-٢٣، الهوامل ص ١٢٩ .

(٣) الامتاع جـ١/ ١٩٤، الهوامل ص ١٢٧.

العالم الأعلى والأوسط والأسفل فقد بهت إشارة إلى الفلسفة والعلم عند اليونان. وهى إشارات دقيقة وجوهرية تخلو من السخرية والثقافة الشعبية. وفى نفس الوقت عامة تخلو من التفصيلات عن الفلسفة والطب والشعر والقانون والسياسة (١).

والرومى وصف لآلة موسيقية هو الأرغن لم يسمع عنه أبو حيان إلا خبراً دون رؤيته مما يدل على أهمية المعرفة التجريبية. ويروى عن الروم قولهم إن السنور يتولد من مجامعة الفهد لبعض السباع إشارة إلى بعض الأساطير(٢).

ثم تأتى الشعوب المضادة للعلم الأقرب إلى الحيوان منها إلى الإنسان مثل الترك والزنج. فالترك سباع للهراش أى قوة عضلية مثل اسبرطة يمتازون بالشجاعة والاقدام. والعرب تشاركها فى الشجاعة إما بالزيادة أو بالمساواة. وينبغى للقائد العظيم أن تكون له خصال عشر من ضروب الحيوان: سخاء الديك، تمن الدجاجة بنجدة الأسد، حملة الخنزير، روغان الثعلب، صبر الكلب، حراسة الكركى، حذر الغراب، غارة الذئب. ويعرف التركى الشبع بأنه الأكل حتى الموت. وليس للتركى بعد هذا خط ولا دراية إلا بقسط من الظل من الشخص. فى حين أن العرب لها منطقها البارع المزية المعروفة على الترك فى السياسة وإن كانت قاصرة. ولا يذكر أبو حيان الترك فى "الهوامل والشوامل" إسقاطاً لهم من الحساب. ولا يذكر للترك فضيلة حفظ التراث وجمعه كإطار مرجعى لباقى الشعوب، اتفاقاً واختلافاً، زيادة أم نقصاناً (٣).

أما الزنج فهم بهائم هاملة غلبت عليهم الغسولة وشاكلت البهائهم الضعيفة كما شاكلت الترك السباع القوية. وأحيانا يسمون السودان فى مقابل الحمران. السودان أطرب وأجهل، والحمران أعضل وأكثر فكراً وأشد اهتماماً. والفرح من الدم. والحمران أكثر دماً وأعدل مزاجاً، وأوجد لأسباب الفرح وآلات الطرب وأقدر على الدنيا بكل وجه. والزنوج أيضا لهم الفرح والنشاط وسببه اعتدال الدم فيهم. وهى دماء رقيقة أبداً صافية. لذلك تقل

---

(١) الامتاع جـ١/ ٧٠-٧٢/ ٢١١-٢١٢.

(٢) الامتاع جـ١/ ١٧٣. الهوامل ص ١٦٣ .

(٣) الامتاع والمؤانسة جـ١/٧٠-٧٢/٧٤-٧٥/١٤٤/٢١١-٢١٢جـ٣/٢٢-٢٣، الهوامل ص ٢٠٨.

الشجاعة فيهم. فأما الحمران وأكثرهم من ناحية الشمال والبلدان الباردة فعلى العكس. ويتميز الزنج بالصبر والكد والجهد والعمل كما يتضح ذلك فى تفوقهم الرياضى فى هذا الزمان(١). والحبشى مثل السودانى يتدلل بالماء والغسول. لا يستفيد بياضاً بل يستفيد نقاراً شبيهاً بالبياض(٢).

وواضح التحليل الفزيولوجى لشخصيات الشعوب كما هو الحال فى النظريات العنصرية النازية والفاشية والصهيونية في الغرب الحديث، خصائص الشعوب بالدم والجسم والمزاج والطباع الثابتة. والتقابل بين السودان والحمران مثل التقابل بين السود والبيض فى الغرب الحديث دون ذكر "الأسود الجميل"(٣).

وهذا الموضوع كله التفاضل بين الشعوب قد يكون خارجاً عن نطاق روح الإسلام الجديد الذى ساوى بينها وجعل التقوى والعمل الصالح فقط هما أساس التفاضل "لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح"، ويضع الشعوب كلها داخل الأمة الواحدة. وفضلها ليس فى خصائصها الثابتة بل فى ممارستها العملية، فهى خير أمة أخرجت للناس لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

سابعاً: تاريخ العمران

ربما تبلغ ذروة فلسفة التاريخ فى تاريخ العمران السياسى والاجتماعى وذروة الذروة فى قيام الدول وسقوطها وهى التى تحدد مراحل التاريخ. ولا يوجد وصف مباشر لدورات التاريخ بين القيام والسقوط بل بطريق غير مباشر عن طريق التاريخ السياسى، وصف الدولة وخصال السلطان كما فعل مسكويه أو عن طريق التاريخ الاجتماعي وصف تطور المجتمع ثم انهياره كما فعل ابن خلدون .

١- **التاريخ السياسى.** لما ارتبط قيام الدول وسقوطها بطبيعة نظمها السياسية أصبح التاريخ السياسى هو مسار التاريخ. ويتجلى التاريخ السياسى فى الوعى التاريخى

---

(١) الامتاع والمؤانسة جـ١/ ٧٠-٧٢/ ٧٤-٧٥/ ٢١١-٢١٢، الهوامل ص ٢١٠/ ٢١١ .

(٢) الامتاع والمؤانسة جـ١/ ١٤٨-١٤٩ .

(٣) هو شعار الافارقة الأميركيين Black is beautiful .

العام قبل أن يتحول إلى وعى سياسى خاص كما هو الحال عند الكندى. وكان يمكن لهذا التاريخ السياسى أن يدخل فى فصل الاجتماع والسياسة، ولكنه كان أفضل فى فلسفة التاريخ لأن السياسة هنا ليست مقصودة لذاتها بل لأنها أحد أسباب قيام الدول وسقوطها أى "الحراك السياسى" وليست السياسة كنظم للحكم أى "الثبات السياسى".

أ- **الوعى بحركة التاريخ.** فى رسالة الكندى "فى ملك العرب وكميته" هناك وعى بالتاريخ، وقيام الملك العربى ومقداره(١). فالكندى فيلسوف العرب دون وعى سياسى لأسباب قيام الملك وانهياره. ربما حاول الكندى فيها تنظير حوادث بمصر(٢). ثم تحول الوعى التاريخى إلى وعى سياسى عند إخوان الصفا فى رسالة "الحيوان" عن شكوى الحيوان من بنى الإنسان. ثم عاد أبو حيان التوحيدى للتركيز على الجانب الاقتصادى للدولة مثل الحظوظ والأرزاق، وهو أقرب إلى موضوعات العدل فى علم الكلام فى الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى. وفى نفس الوقت ربط قيام الدول وسقوطها بخصائص الشعوب أكثر من ربطها بشخصية الحاكم وطبيعة النظام السياسى. فالسياسة الصريحة قليلة عند أبى حيان مثل الآيات القرآنية. كما يوجد بعض النقد لأحوال العصر والسؤال عن وجوب التسليم والانقياد لها وعن عيوب البشر هل هى لغاية لا يعلمها إلا الله(٣). وتدور الدائرة على العرب إذا خرجوا عن فطرتهم، من البداوة إلى الحضارة، ومن الصحراء إلى العمران كما هو الحال عند ابن خلدون (٤).

ب- **الوعى السياسى بالظلم.** ثم تحول الوعى التاريخى الخالص عند الكندى إلى وعى تاريخى سياسى عند إخوان الصفا إما صراحة أو فى رسائل رمزية مثل رسالة "الحيوان". وهى من الطبيعيات إلا أنها رسالة سياسية بالأصالة عن شكوى الحيوان من

---

(١) الكندى : رسالة فى ملك العرب وكميته.

(٢) تدل الرسالة على أن الكندى شهد عهد الخليفة المستعين بالله وشهد الفتنة التي قتل فى أعقابـــها فى آخر رمضان ٢٥٢ هـــ.

(٣) فى الحظوظ والأرزاق ، أبو حيان : المقابسات ص ٢٤١-٢٤٢ / ١١٧.

(٤) كتب حذيفة إلى عمر بن الخطاب : إن العرب قد تغيرت ألوانها وشحومها. فكتب عمر إلى سعد: ارتد للعرب منزلاً مراجاً فارتاد لهم الكوفة. وقال عمر: كانت العرب أسداً فى جزيرتها يأكل بعضها بعضاً فلما جمعهم الله بمحمد لم يقم لهم شئ. أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، الليلة الثالثة والثلاثون جـــ٣/ ١٠٢ - ١٠٣/٧٦- ٨٥.

طغيان بنى الإنسان، من الظلم والقهر والطغيان الذى يعانيه الحيوان من الإنسان. فسبب انهيار الدول هو الظلم والجور، وسبب الثورة وقيام الدول الجديدة هو العدل والمساواة.

وإذا كان طغيان بنى الإنسان مع بعضه البعض فالأولى طغيان الإنسان على الحيوان، ما فعله فارس فى الروم، وما فعلته الروم فى فارس، وما فعلته الهند بالسند، والسند بالهند، والحبشة بالنوبة، والنوبة بالحبشة، وما يفعله العرب والأكراد والأتراك بعضهم ببعض، لا فرق بين مولى وعبد، سيد ومسود. ومن ثم تسقط حجة تكريم الله للإنسان بالخلافة على الأرض وتسخير الطبيعة له بما فى ذلك الحيوان للركوب والطعام والسكن والزينة والدفىء.

ويشكو الخنزير أى الطبقة الدنيا، من الإقلال من شأنه، واعتباره من السباع وليس من الأنعام لأن له أنياب، ويأكل الجيف مما يكشف عن وضع الخنازير فى الثقافات الشعبية وفى الشرائع والديانات. فهو حرام عند المسلمين واليهود، حلال عند الروم والنصارى، مما يكشف عن التحيز ضد الخنزير فى بعض الثقافات. وقد يكون السبب فى التحليل والتحريم العداوة بين اليهود والنصارى، أي عامل بشرى وليس تشريعاً إلهياً. ويستقبح المسلمون صورة الخنازير ويطعنوها، ويستثقلون أرواحها، ويستقذرون لحومها، ويتشاءمون من ذكرها. واليهود يشتمونها ويلعنونها من غير ذنب ولا جناية. والروم والأرمن يتنافسون فى أكل لحومها، وقرابين يتبركون بها إلى الله مثل باقى الأنعام، واليونانيون يتداوون بشحومها فى أدويتهم (١).

وتبين رسالة "الحيوان" الاستعباد المتبادل بين البشر على لسان الحيوان باسم الشعوبية بالرغم من اختلاط بعض الدلالات وضرورة تأويلها. فالعراقى له اسم إيرانى مما يكشف عن خلفية الصراع بين العرب والفرس حتى الآن فى حرب الخليج الأولى. والشامى عبرانى من آل إسرائيل مما قد يكشف عن الصراع العربى الاسرائيلى. والسريان ليس لهم منطقة جغرافية بل مجرد لغة ودين وثقافة. والقرشى من تهامة وليس من الحجاز إقلالاً لسلطة قريش. والانسى عراقى أو عربى، والزعيم فارسى(٢).

---

(١) الرسائل جـ٢/ ٨ / ٢١٤ / ٢١٨ .

(٢) السابق جـ٢ / ٨ / ٢٧٨ / ٢٨٤ – ٢٨٥ / ٣١٥ / ٣٢٩ –٣٣٠ / ٣٣٧.

إن حكم السلطان الجائر قصير العمر. فالله قاصم الجبارين كما هو الحال فى شعار الثورة الإسلامية المعاصرة فى إيران. الله قاصم كل جبار عنيد ومهلك كل مارد، ومنصف كل مظلوم كما تدل على ذلك الكتب المنزلة (١).

ويعتمد الاخوان على الحكايات عن ملك وابنائه والرياسة والسياسة والدولة أى الحكاية السياسية حيث تظهر فيها العلاقة بين الدين والدولة(٢). وتتدخل حكاية داخل حكاية كما يقال فى النقد الأدبى المعاصر "التناص" واسترجاع الذكريات(٣). هى أشبه "بألف ليلة وليلة" الدينية كما أن "الامتاع والمؤانسة" لأبى حيان "ألف ليلة وليلة" الفلسفية، مملوءة بالدين الجنس والسياسة، المحرمات الثلاثة فى الوجدان العربى المعاصر حتى الآن(٤). كما يعتمد الاخوان على اللغة والأسلوب. وأحياناً تبدو بعض الألفاظ الإنشائية الاصطلاحية مثل "بحر الهيولى" ، "أسر الطبيعة" لسلب اللب وإثارة الخيال للمبتدئين. كما تستعمل بعض الأمثال للدلالة بها على الآخرة بأمور الدنيا. ويُطعم ذلك فى كل الآيات على أهمية الشباب مثل ﴿ انهم فتية آمنوا بربهم ﴾ مما يكشف عن أهمية الأقلية المؤمنة أو "جيل قرآنى فريد" وكأننا أمام أجهزة الإعلام للتكرار لمزيد من الإقناع(٥).

وتدل الحكاية باستمرار على النظرة التطهرية، الخطيئة والخلاص، آدم والمسيح، آدم والاخوان. تتدخل قصة آدم لتفسير الخطيئة وضرورة الخلاص. ميزتها التشاؤم فى الماضى والتفاؤل فى المستقبل. فهى ليست سراً خفياً. فطريق الاخوان هو طريق

---

(١) السابق جـ٣ / ١٧ / ١٧٢.

(٢) كان الملك واسع الحكمة حسن السيرة محباً للعدل ولكنه متدين بعبادة الأصنام ولم يعرف شيئاً عن أخبار الأنبياء وملكوت السماوات والوحى والتنزيل والسنن والتأويل والمبدأ و المعاد والبعث والقيامة والحشر والحساب والميزان والصراط والنجاة . وكان الابن صافى الذهن، حى القلب، كثير التفكر فى ملكوت السماء وكيفية المبدأ والمعاد وأحوال القرون التى مضت أو انقرضت. فهل يمكن أن يكون الإنسان أخلاقياً سياسياً دون الجانب الغيبى؟ السابق جـ٤ /١٤٨/٧ – ١٤٩.

(٣) وهو ما يسمى فى النقد الأدبى والسينمائى Flash back .

(٤) انظر مقالنا "المقدسات الثلاثة" الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ – ١٩٨١ جـ١ الدين الثقافة الوطنية ص١٦٧-٢٦٩.

(٥) وهو تعبير سيد قطب فى "معالم فى الطريق" ص ١٤-٢٣، السابق جـ٢ / ٨ / ٢٩٥، جـ٤/ ٧ / ١٤٨-١٦٤.

الخلاص الجديد، كراهية الدنيا المسلوبة مسبقاً وليست بالإرادة واكتشاف فنائها. إلى هذا الحد بلغ خداع الدنيا، جماع جثة لرائحتها الطيبة(١). والسؤال هو: هل التطهر طبيعة أم وهم؟ وهل الخلاص من الدنيا أو بالعودة إليها؟ وتمثل النبوة، وهى الطريق الأعم للخلاص الاخبار عن الماضى وخلق العالم والبعث والمعاد أى المستقبل، واختلاف الأوامر والنواهى فى الحاضر طريقاً لعادات الشعوب. فالنبوة تتضمن عناصر مكونة لفلسفة فى التاريخ، الماضى فى مراحل الوحى السابقة وقصص الأنبياء، والمستقبل فى المعاد، والحاضر فى الأوامر والنواهى والإيمان والعمل والدولة. الأول التاريخ العام، والثانى التاريخ المتعين. وهناك إشارات ورموز ليست فى الأحكام حتى تصحح الأفعال. التشابه فى الغيبيات، والاحكام فى العمليات (٢).

وتتكرر الحكاية مرة ثانية داخل الحكاية الأولى للدلالة على عدم ارتباط الأخلاق بالدين. إذ يمكن أن توجد أخلاق حسنة مع عبادة الأصنام. فالإلحاد لا يعنى بالضرورة فساد الأخلاق. وهناك شخصيتان باستمرار فى كل حكاية كما هو الحال فى "حى بن يقظان" يدلان على صلة الحكمة بالشريعة. فالوزير عارف بالنبوة، والملك يرفض سماع نصيحة وزيره لطول عادته فى عبادة الأصنام مما يدل على أهمية العادة فى رفض التغير العقائدى وإن استمرت الأخلاق (٣).

ونظراً لأن الملك عادل محب للخير دون إيمان بأمور المعاد فإنه قع فى عيوب الملوك وهى: سكرات السلطان، وسكر الشباب والتفاخر والخيلاء، وحب الشهوات، والجهالات. ويحمل الملك هموم الملك وهى: محاربة الخوارج، وشغب الجند وطلب الأرزاق، وتظلم الرعية، ومحاسبة الكُتاب، والتعازى والتهانى، والخاصة والعامة، والقصص والتوقيعات، والكتب والأخبار. أما الحكماء فإنهم يذمون الدنيا لأنها تصغر فى أعينهم بالمقارنة بملكوت السموات. فهم الحكماء المؤمنون فلماذا لا يجتمع الدين والدنيا ؟ ووجد الملك والوزير فقيراً وفقيرة سعداء فعلم الملك أن السعادة ليست فى حطام الدنيا

---

(١) حال النفس بعد مفارقتها الجسد مثل حكاية العريس الذى ذهب إلى عروسه فى الظلام وفى الصباح وجدها جثة خربة، السابق جـ٤ / ٧ / ١٥٨ – ١٦١ .

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ٤ النبوة – المعاد جـ٥ الإيمان والعمل – الإمامة .

(٣) وهذه أهمية كانط والبروتستانتية الليبرالية فى جعل الأخلاق أساس الدين .

حتى بالنسبة للملوك. فالملك محاصر بين الدنيا والآخرة . وتتم الهداية على أيدى النساك وليست على أيدى الثوار. النساك هم البقية الصالحة التى بها يتم خلاص العالم. ويستمر الإيمان فى التاريخ. تعتمد عليها اليهودية فى الخلاص الجماعى حتى ولو أذنب الكل وبقى واحد فقط صالحاً فيهم، مما يناقض المسؤولية الفردية. هذه البقية الصالحة هم الصوفية والأنبياء الذين ترثهم الاخوان(١).

وقد أوصى أحد ملوك الهند المسلمين أبناءه الملوك بوصايا عشر للحفاظ على الملك وقيام الدولة: الإقرار بالتوحيد مع الابتهال إلى الله، الإقرار بالرسل وتصديقهم، التصديق بالكتب المنزلة، حفظ الناموس وسياسة الناس، التواضع لله وترك الفخر، ترك الظلم والجور فالظالم خصيم الله، وخصيم الله مخذول بالضرورة، ترك مخالطة النساء لأنهن مفسدة لعقول الرجال، ترك شرب الخمر لأنه ضد العقل، والعقل خليفة الله، الكرم والسخاء وسماحة النفس والتفضل على سائر الناس عدواً أم صديقاً، وصدق القول وأداء الأمانة إلى البر والفاجر. فالإيمان بالله والإقرار بالنبوة والتصديق بالكتب المنزلة هى الوسيلة لتطبيق الشريعة، ومراعاة العدل وترك الغرور، وإكمال الأخلاق بالبعد عن أهواء النفس(٢).

فإذا كان الدين أساس الأخلاق فإن الأخلاق أساسها السياسة. ويتضح الأساس الأخلاقى الخالص قبل أن تنشق الأخلاق عن الدين وتتحول إلى سياسة فى الخصال العشر الأخرى التى تؤدى إلى نفع الدنيا، وتزيد الخير والرزق والبركة مثل: حسن الخلق، حسن الأدب، صدق الوعد والوفاء بالعهد، العفو عند المقدرة، واصطناع الرجال وترك الحسد، وعدم معاداة أحد والإحسان بالعدو عقوبة له حتى يكفيه الله، وترك التفريط فى وديعة الله وفعل كل ما يؤدى إلى التقرب إليه، وغلبة المروءة على الشهوات، وعدم تأثير الدنيا على الآخرة وإلا سلط الله الدنيا على الإنسان يستخدمها فتستخدمه، وعدم النظر فيما لا يعنى الإنسان وعدم الانشغال عن الله (٣). وهى أخلاق تظل مرتبطة بالدين فى أربعة من عشرة خصال.

---

(١) السابق جـ٤ / ٧ / ١٥٢ – ١٥٧ جـ١ / ٢ / ١٠٠ .

(٢) السابق جـ٣ / ١٧ / ١٧٢ – ١٧٣ .

(٣) السابق جـ٣ / ١٧ / ١٧٣ – ١٧٤.

والسؤال هو: هل السياسة أخلاق أم مصالح وتوازن أو صراع قوى؟ هل هى وصف ما ينبغى أن يكون أم تحليل ما هو كائن كما يفعل أنصار الجغرافيا السياسية أو دعاة السياسة الواقعية؟ [(١)]. هناك فرق بين الأخلاق السياسية وعلم السياسة. بل انه لا يمكن تناول السياسة كأخلاق دون تحليل البنية الاجتماعية والقوى السياسية والاقتصادية فى المجتمع. وإن رد كل شئ إلى الأخلاق هو تحول من الموضوعية إلى الذاتية، ومن الجماعة إلى الفرد، ومن الواقع إلى المثال[(٢)].

وهل السياسة وصايا مثل وصايا الملك لولى عهده مثل وصايا لقمان لابنه ؟ وهل النصائح تجدى أم تغيير الواقع السياسى والاجتماعى والاقتصادى للسلوك البشرى. فالأفراد فى بيئة اجتماعية، والسلوك نتيجة التوتر بين متطلبات الواقع ومقتضيات المعيار. وهى نصائح عامة للناس جميعاً وليست للسلطان وحده، ومن ثم لا توجد خصوصية فى التعامل مع السلطة السياسية.

وإذا كانت الخصال العشر الأولى دينية وشرعية، والخصال العشر الثانية أخلاقية اجتماعية فإن الخصال العشر الثالثة سياسية صرفة وهى تفقد المملكة والعلم بكل شئ فيها. وهى قضية الوعى بمشاكل الجماهير وعدم الانعزال عنها، مجازاة كل فرد طبقاً لعمله. فالعمل أساس القيمة وليس النفاق أو الانتهازية والوصولية، وشمول العدل بين الناس، وعدم الجور عليهم وهى نفس قضية العدل سلباً نظراً لأهميتها وتأكيدها مرة إيجاباً مرة وسلباً، وعدم المساواة بين العلماء والجهال فى العطاء وفى الأثر، فى الإعلام وفى الإدارة، وتولية الأخيار والأحرار وليس العبيد والسوقة نظراً لنسبة أفعال الولاة إلى السلطان عدلاً أو جورا، وعدم استشارة المخالف فى الدين فإنه لا ينصح وإن نصح غش كما هو الحال فى الاعتماد على الدول الغربية الآن ، وتعيين أرفع الناس قدراً وليس أصغرهم حتى لا يكون عبداً للمنصب، وإنصاف المظلوم من الظالم والضعيف من القوى وتأكيد صفة العدل مرة ثالثة، ورد الحق إلى أهله والانتصار لهم استمراراً لتأكيد صفة

---

(١) السياسة الواقعية Real Politique .

(٢) وتأسيس السياسة على الأخلاق هو ما حاوله كانط فى "مشروع السلام الدائم". وفشله فى "نظرية الدولة".

العدل. ومن ثم تكتمل الخصال الثلاثون التى تؤدى إلى كمال الدين والدنيا، ورفعة الملك والسلطان وقيام الدولة (١).

بالإضافة إلى ذلك يؤكد الاخوان على دور العلماء، أهل الحل والعقد فى النصيحة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثل: تقوى الله أى الأولوية للأخلاق الدينية، وطاعة الولاة دون تحديد هل هى طاعة مطلقة أم مشروطة بطاعة الله، والوحدة دون الخلاف إلا فى الحق، وعدم طمع العدو فيهم بل وعدم التحالف معه أو تبرير صلح السلطة معه (٢)، وعدم نقض عهد السلطان، والحرص على مثل الوحى مجتمعة أو متفرقة. وهى سياسة أقرب إلى عهد الإمام عند الشيعة منها إلى البيعة عند أهل السنة (٣).

وفى الدولة طوائف عدة. لكل منها طريقة خاصة لدعوتها من الاخوان، الدعوة المناسبة فى الزمان المناسب وفى المكان المناسب. ففى المجتمع أربع طبقات سياسية. أولاد الملوك والأمراء والوزراء والعمال والكتاب وهى النخبة الحاكمة، وأولاد الأشراف والدهاقين وهم حكام الأقاليم ورؤساء الفلاحين، وأولاد العلماء والأدباء والفقهاء فى الدين وهى النخبة المثقفة، وأولاد الصناع والمتصرفون وأمناء الناس(٤). والهدف من الدعوة التنبيه من الغفلة والجهالة، وتوصية السلطان عليهم بحسن معاملتهم. وجميع الطرق سلمية مثل: التعاون مع الأغنياء ومواساة الفقراء، قضاء حوائج الناس قبل الدعوة الفكرية سواء عن حكمة أو انتهازية، عدم كتم الأسرار خوفاً من السلطان ضد الدعوة السرية، عدم حسد أحد أو مقاومته كنوع من المقاومة السلبية المعروفة فى عصرنا والمخالفة لروح المقاومة الفعلية، التعاون بالعلوم والمعارف لا بقوة الأجسام، وأخيراً عدم معاداة أحد والقدرة على

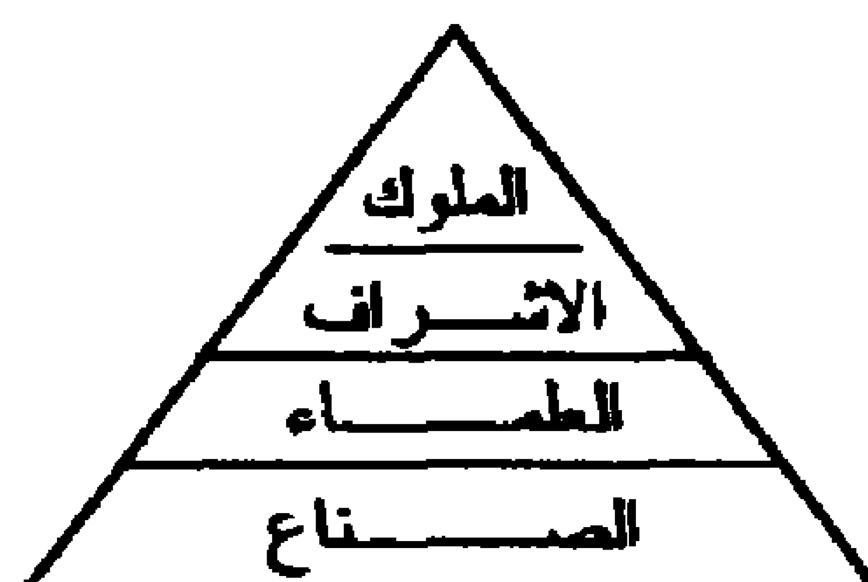
---

(١) السابق جـ٣ / ١٧ / ١٧٤ – ١٧٥.

(٢) وذلك مثل قصيدة أمل دنقل الشهيرة " لا تصالح " .

(٣) السابق جـ٣ / ١٧/ ١٧٦ – ١٧٧ .

(٤) السابق جـ٤/ ٧/ ١٦٤– ١٦٨.



تجميع الكل فى حوار وطنى شامل بلغة العصر[1]. ويتم الاعتماد على كتب الأنبياء وكتب الاخوان الطبيعية العامة والإلهية النفسية الخاصة. وهى كلها طرق يتساءل هذا العصر عن جدواها وفاعليتها مثل مهادنة الأغنياء ومواساة الفقراء.

يبدو عند الاخوان أنه لا فرق بين السياسة الإلهية والسياسة البشرية. فالثانية ما هى إلا انعكاس للأولى، والأولى ما هى إلا انعكاس للثانية، البشرية تطبيق على مستوى البشر للسياسة الإلهية، والإلهية ما هى إلا تطبيق للسياسة البشرية على مستوى الله. الفرق فى المستوى، السياسة الإلهية "علوية"، والسياسة البشرية "سفلية". وتتسم السياسة، إلهية أم بشرية، بطابع ثنائى، طابع ومطبوع، ومخدوم وخادم، صورة ومادة، قالب ومقلوب[2].

ومازالت الإرادة الإلهية هى الفاعل الأول فى السياسة والتاريخ. والسلطان ما هو أي خليفة الله فى الأرض. يقارب عدله. لولا العناية الربانية والسياسة الربانية ما تم شئ فى الكون ولا فى المجتمع والتاريخ، ذهاب السلف وبقاء الخلف، وتفرقهم فى الأقاليم. ويتم التدخل الإلهى إلهاماً للحكيم ومشيئته فى انتشار اللغات أو وحياً للأنبياء [3].

٢- **الدين والسلطة والجنس.** وفى الحكمة الخالدة لمسكويه وهى مستخلصة من حكم الشعوب تحليل للسلطة الدينية والسلطة السياسية، الله والسلطان كأساس لقيام الدول وسقوطها. تقوم الدولة إذا كان الله سلطاناً، والسلطان إلهاً. وتنهار الدولة إذا كان الله إلهاً والسلطان سلطاناً، توحيداً بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. ولا فرق بين الملك والسلطان إذ يستعملان على التبادل كرمز للسلطة السياسية [4].

---

(١) وهو ما ينادى به "اليسار الاسلامى".

(٢) السابق جـ٣/ ١١٤ - ١١٥ / ١٥٠.

(٣) العناية الإلهية والسياسة الربانية ورحمة الله بخلقه ورأفته بعباده، السابق جـ٣/١٧/٩٧. تقدير الله جـ٣/١٧/١١٥.

(٤) وذلك مثل أردشير وأنوشروان من فارس وبهمن من الهند، حكم بهمنى الملك ص ٦١، ٦٤، من سيرة قدماء العرب ص ٦٤ لما جلس جمشيد على سرير ملكه ص ٦٥، ٦٦ قال هرمز الملك لخرشيد ص ٦٦، ٧٦. من كلام حكيم آخر فارسى ص ٦٧، ٧٤. وصية أوشهنج لولده والملوك من خلفه ص ٥.

فإذا وجبت الطاعة لله فإنها تجب أيضاً للسلطان. لله التعظيم والشكر وللسلطان الطاعة والنصيحة. خير الملوك أشكرهم لله وأقضاهم بالحق وأرأفهم بالرعية وأحسنهم نظراً فيما يصلح البلاد ويعمرها. ولا يتم ذلك إلا بالعقل. وأحق ما يفرح به الملك الخير الذى يصاب منه وما احتاط فيه للرعية بسبب ما يستوجب به منهم الشكر ومن الله الأجر والمثوبة. فشكر الله وشكر السلطان واجب. الله قاهر عادل وكذلك السلطان المستبد العادل. القاهر العادل فى الدين، والمستبد العادل فى السياسة. قامت السموات والأرض على العدل، والعدل أساس الملك. وأجفى وأصعب الأشياء السلطان الصائب ذو القلب القاسى. وتجرى الأمور بمشيئة الله إذا كان الفيلسوف ملكاً أو كان الملك فليسوفاً. فالإرادة الإلهية واجبة فى حال الملك والنبوة.

ويستمد الإنسان قيمته من الله وشرفه من السلطان. والانقطاع إلى الله خير من الانقطاع إلى الملوك. والبنية واحدة. واتجاه الإنسان نحو الله ونحو السلطان اتجاه واحد، ما ينبغى لله الحمد والشكر، وللنفس الاجتهاد علماً وعلا واجتناب المآثم، وللسلطان الطاعة والنصيحة، وللأقربين المحبة والصلة، وللأصحاب اللين والمساواة. فالبنية واحدة (1).

والإيمان بالله والإيمان بالسلطان واحد. والثقة بالله والثقة بالسلطان ثقة واحدة. إذ لا ينبغى لأحد أن يشك فى أربع خصال، واحدة فى التسليم له والثانية العمل بالخير، والثالثة ألا يستقيم ملك إلا بشريعة، والرابعة قضاء الملوك. وتقوى الله وتقوى السلطان شئ واحد. إذ ما ظفر الناس ملوكهم وسوقتهم بشيء أعظم وأسعد وأزين وأجمل من تقوى الله وتعظيمه وتصغير النفس والإقرار له بالعزة ولأنفسهم بالذلة. فمن حسنت نيته وخلصت سريرته ودامت طلبته ظفر بمعرفة ما يحق عليه لله ولزم التقوى إذ اتبع سنة الله فى عدله وحكمته. البنية النفسية واحدة، العزة لله وللسلطان، والذلة للنفس. ويعرف الوالى رضى الرب عنه ما رضى الله عنه ما لا يدع لذاته وهواه ولا يترك لشهواته فى إصلاح رعيته وبسط العدل فيهم ورفع الظلم عنهم. وإن أعظم ما أنعم الله على خلقه فى ابتدائهم بالخلق نعمتان: الرسول الهادى الذى لا يصاب الدين إلا من قبله. والثانى الوالى العادل

---

(1) مسكويه: الحكمة الخالدة ص ١٤/ ٢٨/ ٢٩-٣٢ / ٤٣/ ٤٦، كتاب برزجمهر إلى كسرى ص ٤٥-٤٨ حكم تؤثر عن اشروان ص ٤٩-٦١ / ١٧١/ ٢١٥ .

الذى لا تصلح الدنيا إلا عليه، فعدل الوالى من عدل الرسول من عدل الإله فى الخلق. والسرور الذى يغتبط به الملك ما كان معه رجاء لحسن معاداه، وما سوى ذلك مطروح من ذوى الألباب. ونور الدين يجعل لذوى السياسة مركباً، ونور التنزيل يجعل للحكماء مركباً، ونور الإلهام يجعل لذوى التدبير مركباً، ونور التوفيق يجعل لذوى الاجتهاد مركباً، ونور الحرية يجعل لذوى الجود مركباً. فالدين مقدمة والسياسة نتيجة.

أ- واجبات السلطان تجاه الرعية. وأفضل السلاطين الأحق أن يغبط الملك الصالح المظفر. وهو نموذج للأمة وخادمها. آخر من يأكل وآخر من يلبس وآخر من يسكن حتى يطمئن على كفاية الناس. يثق به البرىء ولا يأمنه المريب. فان ثقة البرىء تزيده اجتهاداً أو مناصحة، وخوف المريب يزيده رعباً وهيبة. ومع الاجتهاد بالمناصحة العافية والسلامة، ومع الخوف والرهبة والاستقامة والطاعة. وأفضل الملوك سعادة من كثر علمه ووفق للعمل به. وأكثر ما ينتفع به السلطان صحبه العلماء والاستكثار من العلم فإن من فضيلة العلم أن صاحبه كلما استكثر منه أحب أن يزداد منه، وهذا هو الحرص الممدوح. وأحسن أخلاق الملوك أوقرهم عند الغضب وأكثرهم حلماً ودعة وأحسن ما عوشر به الملوك البشاشة وتخفيف المؤونة [(١)]. ومن عدم العقل فلن يزيد السلطان عزاً. وإذا قيل: هل السعادة أنفع للملوك أم العقل ؟ قيل السعادة مقرونة بالعقل، وإنما تتبين آثاره بالدلائل. السلطان هو من كان على نفسه سلطاناً أولاً قبل أن يكون على غيره.

ولا يجب على السلطان قبول الهدايا. فالهدية إما من صغير لكبير لطلب ميزة أو من كبير لصغير لطلب طاعته. وإن كانت فهى بين الأكفاء للتحاب، والملوك ليسوا فى حاجة إليها. وإذا كان الملك قد أمن الفقر يكون غناه اقتناء الحمد وابتغاء المجد. وأزين ما يوسم به الملوك التعفف عن المحرمات وعما فى أيدى الرعية، وألا يعرف بالحرص حتى ينسب إليه ولا الجشع حتى لا تذهب عنه بهجة الوقار. ويجمع الملوك والحمد وهو أنهم إذا هموا بالخير أنصفوه. وما يجمع لهم الحزم هو الاستظهار فى الأمور. وما يجمع لهم الذم إذا اغضبوا أقدموا.

---

(١) كان عمر بن الخطاب يشرط على عماله ألا يركبوا البراذين ولا يلبسوا السابرى ولا ينخلوا الدقيق، السابق ص ١٥٧.

يحتاج الملوك إلى هذه الخصال. فهم الساسة والرؤساء وسائر الناس تابعون لهم. تصلح الرعية بصلاحهم وتفسد بفسادهم. فلا قوام للرعية إلا بالراعى، ولا قوام للبدن إلا بالرأس، ولا قوام للملك إلا بالهيبة، ولا هيبة للملوك إلا بالعدل. ومن ظلم من الملوك فقد خرج على كرم الملك والحرية وصار إلى دناءة الشره والنقيصة والتشبه بالرعية والعبيد. والظالم نادم وإن مدحه قومه، والمظلوم سالم وإن ذمه قومه. ويسمع الله دعوة المظلوم على باب الولاة والحكام. والحاكم العادل يتقى الظلم. الجور مهانة والجود مهابة. ومن بالغ فى الخصومة ظلم، ومن قصر فيها ظُلم. فالعدل والظلم ليسا فقط من سلوك الحكام بل أيضاً من سلوك البشر. الحق هو العدل لأنه علة كل حسن، وكذلك الجور هو القبح لأنه علة كل قبح. فالقبح هو ما خرج عن ميزان الاعتدال. بالعدل ركب كل العالم، فجزيئاته لا تقوم بالجور. العدل ميزان الله فى أرضه، به يؤخذ للضعيف من القوى وللمحق من المبطل. فمن أزال ميزان الله عما وضع له بين عباده جهل أعظم الجهالة وأعور أشد الأعوار. وقد اختار الله العدل لنفسه وأمر بالقيام عليه واستعماله فى خلقه. العدل لازم لذوى العقل، والجور لاحق بالجهال(١).

وأسوأ السلاطين السفيه الغشوم. وأحق الناس بالاتقاء السلطان الغشوم والعدو القوى والصديق المخادع. والمال لا يحفظ من سرقة ومن خيانة ومن جور السلطان. وأحق الناس أن يحذر منه السلطان الجائر. الجور مفسد للعدل. وجمع المال لمصائب الزمان وجور السلطان. وأدوم تعب صحبة السلطان السئ الخليقة. ولا يوجد شئ أسرع من تقلب قلب الملوك. ومن خمسة أشياء تقبح بأهلها ضيق ذرع الملك. وأقبح أخلاق الملوك الحدة وضيق الذرع وقلة الفهم والفظاظة وغلبة البخل والقسوة وقلة الاهتمام بأمر العامة. ويتطير الملوك من ذكر الموت فى حين يذكر الحكماء من ذكره لأنهم ينظرون فى بقاء ملكهم وتدبيره، والحكماء ينظرون فى فراق ملكهم وتدبيره ما بعده (٢).

---

(١) السابق ٨ / ١٢/ ٥٩-٦٠/ ٦٢/ ٧٢/ ١٧٣/ ١٨٧/ ٢٠٨/ ٢١٣/ ٢١٦/ ٢٢٤-٢٢٥/ ٢٦١.

(٢) السابق ص ١٢/ ٣٤/ ٣٦-٣٧ / ٤٣/ ٤٦/ ٦٠-٦١/ ٩٩/ ١٧٨. ومن خطب الحجاج: من أعياه داؤه فعندى دواؤه. ومن استعجل اجله فعلى أن أعجله . إن العزم والجد قد استلبا منى سوطى، وجعلا سوطى سيفى، فنجاده فى عنقى، وقائمة بيدى وذبابة قلادة لمن اغتر بى، السابق ص١١٤.

وأشد شئ تهجينا للملوك صغر الخطر. ولا يجب التودد إلى السلطان بالدالة وإن كان أخاً ولا بالحجة إن كانت للإنسان ولا بالنصيحة إن كانت له. فالسلطان له القدرة دون الكرم، والحمية دون النصفة، واللجاج دون الحظ. ومن ثلاثة أشياء لا يستصلح فسادهن بشيء من الميل الركاكة في الملوك، واستعمال الملك الهزل. فالهزل آفة الجد، يذهب الهيبة ولا يعتبر الملك الكذوب ملكاً (١).

والسلطة الملكية وراثية. يرث السلطان ولاة الأمور من بعده. ومع ذلك هناك عشرة مؤسسات يحكم من خلالها. وعلى كل منها رئيس أو صاحب، وعلى كل منهم واجبات. الأول كاتب الرسائل وهو ما يعادل رئيس الوزراء فالكاتب هو لسان السلطان والمخبر عن غائب أمره. عليه اختصار الطريق إلى الفطنة والإحاطة بمرور الأمور، والبداية بالأولى فالأولى. والثاني صاحب الخراج أو ما يعادل وزير الاقتصاد والمالية. واجبه العدل بين السلطان والرعية، وإجراء الأمور على مواردها وعدم التقصير في إتقانها وعدم الاتكال على الغير فيما يحيط به نظره ويبلغه علمه. والثالث صاحب الجيش، وزير الدفاع، وهو الحصن من العدو، والمؤتمن على عدة الملك. وعليه استدعاء المناصحة بالرغبة والطاعة بالرهبة، والاحتراس بالتيقظ والإسراع في مواضع الفرس. والرابع صاحب الحرس، قائد الحرس الجمهورى أو مدير المخابرات العامة. وهو جنة السلطان وعينه. واجبه التحفظ والاستعداد والأهبة وعدم استبطان المريب والأخذ بالشبهات مثل زوار الفجر. والخامس صاحب الشرطة، وزير الداخلية. وهو ظل السلطان في رعيته والقائم بسوط الأدب. عليه إلباسهم البراءة أو إشعارهم المخافة بالريبة وعدم الخوف في إيثار الحق لومة لائم. والسادس الحاجب، رئيس الديوان، وهو العدل على مراتب الخاصة والمحافظ على مكانتهم من السلطان. يجب عليه النظر بعين السلطان، وجعلهم على قدر منازلهم من اللوم والإبطاء على باب السلطان وزرع محبته في قلوب الجميع. والسابع الخادم، والسكرتير الخاص، مدير مكتب المعلومات. وهو الأمين على ما به حياة الرعية، بصلاحه صلاح الملك والأجناد. عليه حفظ الوارد واستبطاء الغائب، وتعجيل الجارى اللازم وتأخير غير اللازم. والثامن صاحب الخاتم، وزير العدل، فالتدبير

---

(١) السابق ص ١٢/ ٣٧/ ١٠٠/ ٢٦٩ .

يصدر منه، والأمر ينفذ به. يقتصر على أوامر السلطان وتنفيذها. والتاسع صاحب ديوان النفقات، وزير التموين. وهو والى خاصة كل ما يعنى السلطان، والقائم بما يعود نقصه وضره. عليه الاحتياط بما تدعو الحاجة إليه فى النفقة، واستبعاد ما تتوق إليه الشهوة. والعاشر صاحب الإمام وهو المستشار، مستودع سر السلطان ومالك زمام أمره، ومكانة رأيه وكتمان سره، وتحمل ثقل مخالفته، وعليه ألا تأخذه رأفة فى حظوظ السلطان (١).

وما ينبغى للملك أن يصنعه حتى يعم صلاحه أهل مملكته تولية خيارهم وولاية الناس بلاء عظيم. وعلى الوالى أربعة خصال هي أعمدة السلطان وأركانه، والاجتهاد فى التخير للعمال والوزراء، فقد يكون رجل بألف، والمبالغة فى التقدم إلى الوصية، والتأكيد على العمل، وكسب كل لبيب يعرف وجوه الأمور والأعمال، والتعهد الشديد حتى يكون الوالى سميعاً بصير، والعامل متحصناً حريزاً، والجزاء العتيد، إثابة المحسن ومعاقبة المسئ.

والهيبة التى تنفع السلطان فى سلطانه وتكون أعم نفعاً فى رعيته هيبة العدل والنزاهة وحسم بوائق الأشرار وأهل الريب .

والناس أربعة أصناف، فارس يذب عن البيضة، وزارع يسعى فى العمارة، وعالم يشتغل بالديانة، ورجرجة بين ذلك تكدر الماء وتغلى السعر. فالمهن أربعة: الجندى والفلاح والعامل والتاجر أسوؤها. فضيلة الفلاحين التعاون بالأعمال. وفضيلة التجار التعاون بالأموال. وفضيلة الملوك التعاون بالآراء والسياسة. وفضيلة الالهيين التعاون بالحكم الحقيقية. ويتعاون الجميع على عمارة المدن بالخيرات والفضائل. وكما أن اللواء لا يأخذه إلا القوى، والغذاء لا يأخذه إلا من يهضم كذلك لا ينصب للرياسة إلا الناهضة بأعبائها وهو الأكمل فى الفضائل الخمس وهى العفة والنجدة والحرية والعدالة والحكمة. والناس على مراتب أعلاها من الناس العلماء، ومن الملوك الزهاد، ومن الأشراف المتقون، ومن الغوغاء القصاص، ومن السفلة الظلمة (٢).

---

(١) السابق ص ٢٩/ ٦٥-٦٦.

(٢) السابق ص ٤٢/ ٤٩/ ٧٣-٧٤/ ١٦٠/ ١٧٦/ ٣٦٤.

والسلطان لا يعمل بمفرده بل بمؤسسات الدولة وأهمها العلماء والفقهاء وأهل الحل والعقد الذين يقومون بدور الاستشارة والنصح. وهم السلطة الفعلية التشريعية، وما السلطان إلا السلطة التنفيذية لا يتم إحكام أمر أو تدبيره إلا بالمشورة بالوزراء والناصحين المستحقين لرتبهم. والمستشير متحصن عن السقط، والمستبد متهور في الغلط. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر استحقاق الثناء، والمجاهد على الحق. ويستغنى الناصح عن النصيحة لمن لا يقبلها والإشارة على المعجب برأيه والمجادلة لكف حرص الحريص. ومن عشرة يعنون بأنفسهم وغيرهم المستغنى برأيه عن المشاورة ثم يطالب الرأى فلا يجده، ومن يصحب الملوك بالغش والخيانة. شرائط صحبة السلطان للنصيحة وحفظ السر، ومجانبة الغش له وليس تزيين أمره أو إيثار هواه وتقدير الأمور على موافقته في الكره والرضا. لا يرغب بنفسه عن شئ يوافقه ولا يتسخط من قليل عطيته، ولا ينظر كرامته، ولا يستعمل الدالة عليه. ولا يكذب إذا سأل، ولا يستثقل حمله، ولا يسأله إذا جفاه، ولا يأمنه إذا أرضاه، ولا يغدر له من لام، ولا يلوم له من يغدر. وإذا استبد الملك برأيه عميت عليه المراشد. وسلطان العلم أقوى من سلطان الملوك [1]. لذلك كان أشد شئ تهجيناً للمروءة العالم الصلف، وللفقيه اتباع الهوى وقد خير سليمان بين الملك والمال والعلم فاختار العلم فأعطى المال والملك.

والسلطان لا يستطاع إلا بالأمناء والنصحاء. وهم لا يوجدون إلا مع المودة. والمودة لا تتم إلا بالمشاركة وليس بالاستئثار. ولما كانت أعمال السلطان كثيرة فإنه لا يمكن استرجاع الخصال المحمودة في واحد. فعلى السلطان أن يكون عالماً بأمور الدنيا عن طريق من يستعين بهم وندب لكل عمل من يعرفه بالنفاذ والأمانة والرأى والرقابة عليهم ومراجعتهم، وإحسان المحسن وعقاب المسيء. ولا يحارب ملك ملكاً يعتمد على المشاورة ولا يتبع هواه.

وأحق الناس بصحبة السلطان من صرفه عن عيوبه واحتمل ثقل نصائحه في حظوظه وليس من ساعده على أهوائه، وألهاه عن ذكر عاقبته. ولا يعيب مدح الملوك

---

(1) السابق ص ٩/ ١٤/ ١٧/٣٤/ ٣٧/ ٥٧/ ٥٩-٦١/ ٧٤/ ٩٨-١٠٠/ ١٢١/ ١١٣/١٦٩.

لكثرة الممدوحية الذى هم أولى بالذم منهم للمدح. والمعارضة جزء من الدولة. فقد كلم رجل بعض السلاطين بغليظ الكلام. فلما أخبره السلطان أنه تجرأ عليه قال له: لأنى كلمتك بعز اليأس بذل الطمع. ومن ذا الذى لم يصاحب السلطان ودامت سلامته؟ ولا ترد سطوة الملوك بمثل الذل والخضوع. وطاعة الملك فيما يوافق الحق، فلا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق. ثلاثة يلقون الجواب سريعاً. منهم الملك يأمر وينهى ويعطى ويقسم من خزائنه. ومن أربعة أشياء تعمل فى حينها ويتقدم فيها الرجل المكايد لعدوه فى الذب عن الملك قبل حضور الناس. ومن أربعة المال أحب إليهم من أنفسهم من يقترض مع الأمير الخارج للحرب (١).

وخليقة السلطان تطبيق الشريعة وتنفيذ القانون. فأكره شئ للملوك اللجوء إلى ترك السنة وألا تستتج لهم الأمور إلا ببسط العقوبة. وعلى الملك أن يعمل بثلاث خصال: تأخير العقوبة عند سلطان الغضب، وتعجيل مكافآت المحسن، والأناة فيما يحدث. ففى تأخير العقوبة إمكان العفو، وفى تعجيل المكافأة بالإحسان المسارعة بالطاعة من الرعية والجند، وفى الأناة إفساح الرأى وإيضاح الصواب. ولذة العقوبة يلحقها حميد العاقبة ولذة التشفى يلحقها ألم الذم والندامة. ومن خمسة أشياء تقبح بأهلها كذب القضاة. ومن ستة تشتد عشرتهم على معاشريهم، الملك الفظ والقاضى المرتشى.

وعلى الملوك تأديب الرعية بعد التمييز والترتيب دون إماتة القلوب والإلحاح، وإقامة الرؤساء على الرؤساء، ألوف ومئات وعشرات، ولا يقبل أعذار الخيانة والكذب. وإذا ما التزم السائس نفسه التمسك بالشريعة وجعل رعيته أصدقاء له يملأ مدينته بالخيرات العامة. وإذا جعل نفسه عبد الشهوة وجعل رعيته غولاً يملأ مدينته بالشرور. فإذا ما روعيت الثروة والرياسة على موجب الشريعة رقت النفس إلى الكرامة الحقيقية وهما الحكمة والعدالة وليس البدن هو المكرم أو الصحيح أو القوى بل المستعمل لجماله وصحته وقوته على ما يفيد الأمن والسلامة طبقاً لمقتضى الشريعة. وكما يكبح العنان

(١) السابق ص ٥٢/ ٥٧/ ٧٣-٧٤/ ٩٥/ ١١٦/ ١٣٠/ ١٥٦/ ١٦٧/ ١٨٧ .

جماع الفرس كذلك تكبح الشريعة جماح النفس بتدبيرها الحكمة. وكمال الملك وكمال العالم لا يرضيان بالانحطاط (١).

وسلطان ملوك الدنيا إنما هو على الأبدان لما ملكوا وعلى ما يبدو ومن ظواهر أمورهم. فأما نياتهم وما يغيب عنهم من أمورهم فلا سبيل لهم عليه لأنه غيب محجوب عنهم. فلا ينبغى للملوك أن يأخذوا الرعية إلا بما يظهر لهم منهم ويتركون التظنى فإن التظنى يدعو إلى التهمة، والتهمة تدعو إلى البلايا. وعلى حسن كثرة الرعية يعلو شأن السلطان. السلطان لا يغلق بابه فى مواجهة الرعية. فلا يحتجب الوالى إلا لثلاث خصال: إما رجل عيى يكره أن يطلع الناس على عيه، وإما رجل مشتمل على سوأة يكره أن يرى الناس منه ذلك، وإما بخيل يكره أن يسأل.

والسياسة صنفان، وأغراضها اثنان، ولوازمها حالتان. أحد صنفى السياسة الإمامة من أجل تكميل الخليقة ولازمها نيل السعادة. والآخر التغلب من أجل استعباد الخليقة ولازمه الشقاء والمذمة (٢).

والسلطان هو الذى يحقق مصالح الناس. فأفضل الملوك هو الذى يسوس بالخير ويقرر فى زمان ملكه العافية الشاملة. وأحق الناس بالملك أشدهم محبة لإصلاح الناس وأعلمهم بالتدبير ثم أشدهم سلطاناً على هواه وأقهرهم له. فالإفساد اتباع هوى النفس. وأنفع الملوك للرعية من عمل بالسنة المعروفة فيهم واستعمل خيارهم وحقن دماءهم ونفى العدو عن أرضه. وأسعدهم من ساس الناس فى الزمان الذى قدر لهم بالرخاء والخير المشاع. وإنما يصلح الملك إذا حسنت سياسته لرعيته، وكان ما يعلمهم آثر عنده من بلوغ هوى نفسه وطلب النفع للخاصة والعامة. وقد كان يوسف كثير الصوم وهو على خزائن

(١) السابق ص ١٣/ ٣٧/١٠٠ / ١٣٨/ ٣٥٧-٣٥٨/ ٣٦٠-٣٦٤.

(٢) السابق ص ٦٦-٤٧/٨٢/١٦٨-١٩٦/٣٦٠.

	الصنف	الغرض	اللازم
السياسة	الإمامة	تكميل الخليقة	نيل السعادة
	التغلب	استعباد الخليقة	نيل الشقاء

الأرض خشية أن يشبع وينسى الجائع. والكسب لا يكون إلا الكسب الطيب. وأفضل الملوك أرأفهم بالرعية، وأعظمهم عفواً وأحرصهم على المعروف. وكان أحد الملوك إذا أراد محاربة ملك يبحث عن أخباره وأخبار رعيته ليعرف ثلاث خصال: ما يرد عليه من أمور رعيته هل هى على حقائقها. وما ينبغى للملوك فى رعيتهم أربع خصال: حسن ملاك سلطانهم، الحيطة من ورائهم، والقيام بسنتهم فيهم، والإحسان إلى عامتهم وإصلاحهم، وكف الظلم عنهم. ويجب على الملوك للرعية أن ينصفوهم وينصتوا لهم، ويؤمنوا سربهم، ويحرسوا ثغورهم، وعلى الرعية للملوك النصيحة والشكر (١).

ويحق على الملوك أن يأخذوا للضعيف من القوى، وللفقير من الغنى بحصصهما من الحق، ونصيبهما من العدل، وأن يكونوا للضعيف والفقير أشد نظراً وبهم أشد لطفاً، وعن أمرهم أكثر فحصاً لأن القوى والغنى يمتنعان من أجل الظلم والغنم. أما الفقير والضعيف فإنما يكون امتناعهما بضر سلطانهما وقرتهما بمعونته إياهما. وصلاح العباد وأمن البلاد بصلاح الإمام. فالناس على دين ملوكهم. ولا يستصلح الملك رعيته وهو فاسد، ويرشدهم وهو غاو، ويهديهم وهو ضال. فصلاح الغير بصلاح النفس. ولا تصلح الرعية إذا فسد أولوا الأمر. فالوالى من الرعية كالروح من الجسد. يصلح الأئمة المؤتمين بفضل قوتهم ولا يُصلح المؤتمون الأئمة. وللسلطان العادل حق لا يصلح لخاصة ولا لعامة أمر إلا بأدائه. فالعاقل حقيق بأن يخلص لهم النية والنصيحة ويبذل لهم الطاعة والمحبة، ويكتم سرهم، ويزين سيرتهم، ويذب باللسان واليد، ويتوخى مرضاتهم، والمواتاة لهم، وإيثار رأيهم وهواهم على رأيه وهواه. فإذا وجد الرئيس ذو الخصال الحسنة فلا ضير أن توضع فى أيديه أموال الرعية وأملاكها ليديرها لهم. وينبغى لذوى السلطان أن يعلموا أنهم لا يقدرون على أن تنطق العامة بعيب فيهم وألا يبصر الناس ما فيهم. وليكن اجتهادهم فى ألا يكون لهم عيب ولا سبيل للقالة عليهم (٢).

وعبرة الملوك لأنفسهم. وليس للسوقة التفكر فى سرعة انقضاء دولتهم وقصر أعمارهم أو إفراط رغبتهم فى الأوزار. والتمتع والتلذذ بالملوك أقبح للملوك من السوقة

(١) السابق ص ٣٥م/ ٤٢/ ٤٦/ ٤٩/ ٥٦٠/ ١٦٣-١٦٤/ ١٨٧.
(٢) السابق ٤٦-٤٧/ ١٦٦/ ١٩١/ ٢٢٠.

نظراً لقصر العمر. وقد يؤيد الله بالملك الغشوم والأهواء المختلفة أركان دولته حتى تتم وتنقضي حدتها مثل دول التتار والمغول والترك .

تقوم الدولة إذا قام الملك بإنارة القلوب المظلمة فى الصدور الخربة، وكنز فيها الحكمة، وأمات فيها الجهالة. وتنهار الدولة إذا ما استل الجهل سيفه وأفلت من أسره، وعز بعد ذله، وفغر الحرص فاه متوقداً متضرماً مستولياً غالباً فتغلب خساءة الناس ودهماؤهم على الحكماء والعلماء الصالحين فأذلوهم وهجروهم. وانقطعت مواد العقول وضمرت النفوس ودخل الحزن عليها فتتبدد الدولة ويعيش الناس فى كدر .

والدولة فانية يجرى عليها قانون الحياة والموت مثل كل الظواهر الإنسانية فقد نظر بعض الملوك إلى ملكه فأعجبه فقال: انه لملك لولا أنه بعده لهلك، وأنه لسرور لولا أنه غرور، وأنه ليوم لو كان يوثق له بغد. وقال رجل لوزير: لئن أصبحت الدنيا بك مشغولة لتمسين منك فارغة. ولا تمييز بين عظام الملوك وعظام العبيد. الملك فى الدنيا والآخرة، بالزهد فى الدنيا الفانية، والتمسك بالآخرة الباقية. والمفتون فى الدنيا لا يسمع صيحة الآخرة. والملك الأعظم هو أن يغلب الإنسان شهواته. والمرء حقيق أن يطلب الحكمة وينبتها فى نفسه أولاً ولا يغيره الغنى والسلطان(١). ويزول السلطان بطول العداوة. وتنهار الدولة إذا كان الغنى فى أنذال القوم وليس فى أشرافهم (٢).

ب- واجبات الرعية تجاه السلطان. إذا كان مسكويه قد ركز على واجبات السلطان فإن ابن المقفع والفارابى قد أبرزا واجبات الرعية تجاه السلطان فى خمس وعشرين وصية للأمان من السلطان واتقاء شره وليس للسلطان كى يكون سلطاناً عادلاً. ففى مقابل الواجبات هناك الحقوق. واجبات السلطان عليه تجاه الرعية، وحقوق السلطان له من الرعية. وإذا كانت واجبات السلطان قد جمعها مسكويه من حكماء فارس وملوكهم فإن كيفية معاملة السلطان من آداب ابن المقفع ووصاياه وكلها لاتقاء شره وعدم التعرض للهلاك لمعارضته. فهى نصائح تعايشية وظيفية ليس فيها مقاومة السلطان الجائر.

---

(١) السابق ص ٦٠/ ١١٩/ ١٣٢/ ١٥٧/ ١٦٢/١٧٠/ ٢١١/ ٢١٤/ ٢٦٥/ ٢٧٩/ ٢٨١.

(٢) السابق ص ١٨٧/ ٢٠٧.

وتحتاج الولاية إلى ثلاث خصال، رضا الرب فوق الجميع ورضا السلطان فوق الرعية، ورضا الصالحين تحته. ويحرص السلطان على معرفة أخبار عماله فإن المسيء يستمد خبرته منه قبل أن توقع العقوبة عليه، والمحسن يستبشر بصلحه قبل أن يأتيه معروفه. والملوك ثلاثة أنواع: ملك دين، وملك حزم، وملك هوى. ملك الدين يقيم الحق في أهله ويستسلم الناس لحكمه. وملك الحزم يقوم بالأمر دون أن يسلم من الطعن والسخط. أما ملك الهوى فلعب ساعة ودمار دهر[1]. وعلى السلطان فتح أبوابه لرعيته حتى تحصل على خيراتها وتأمن من خوفها .

ومن أخطر الأمور على السلطان الرجل الثاني في الحكم، وزير السلطان أو واليه أو أحد عماله استناداً إلى ألاعيب الحاشية ومؤامرات البلاط وأهواء البشر وفي مقدمتها الحسد والغيرة والطمع كما حدث في نكبة البرامكة. والطريق إلى مواجهة ذلك ليس بالغضب أو الانتقام بل بالوقار والحلم والحجة. والحلم أفضل من الغلبة والقوة. ولا يجوز شتم الوالي أو الاغلاظ له.

ومن النصائح أيضاً عدم مخالفة السلطان، واتباعه على هواه وقهر النفس إذا أرادت المخالفة، فالسلطان هو السلطان وهو ما يتعارض مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن أعظم شهادة قولة حق في وجه سلطان جائر. ولا يزيد الود إذا صار الأخ سلطاناً، فأخلاق السلاطين تتغير بعد الولاية. وتستمر النصائح على هذا النحو كنوع من العلاقات العامة ليس على السلطان وحده بل مع كل الناس مثل الاحتراز من الغضب، وضرورة الجهاد، والصبر، والسخاء، وحب العلم، ومعرفة العدو. كما يستحيل إخفاء شئ على السلطان إذ يبدو كل شئ على الوجه كما هو معروف في علم الفراسة [2].

ولا يجوز للوالي مدح السلطان حتى لا يعرفه الناس كمداح للسلطان ويغتابونه. وان قابل المدح كالمداح نفسه. والممدوح الحقيقي هو الراد للمدح والرافض له. كما أنه يحب قبول مدح الآخرين للإنسان حتى ولو كان على حق، إظهار المحاسن اتقاء لحسد

(١) السابق ص ٢٩٥-٢٩٨.

(٢) السابق ص ٢٩٦/ ٣٠٤-٣٠٥/ ٣٠٨-٣٠٩/ ٣١٢ .

الوالى وعدم إبعاد الأنظار عنه. فالكرامة الحقيقية ليست من علائق المدح. كما يجب مجانبة المسخوط عليه والظنين عند السلطان، وعدم الاجتماع به فى منزل واحد أو الثناء عليه حتى لا يبلغ ذلك السلطان وحتى يسكن غضبه. بل يجب الرفق بنظراء الإنسان من وزراء السلطان وأخلائه واتخاذهم خلاناً أفضل من أن يظهر الإنسان بفضل أكثر منهم فيحسدونه ويحقدون عليه أو بفضل أقل منهم فيحتقرونه ويستصغرونه أو مثلهم فينافسونه. ولا يجوز الهمس فى أذن أحد عند السلطان حتى لا يظن سوءاً فالأسرار معلنة.وإذا سأل الوالى أحداً فلا يجوز للإنسان أن يجيب بدلاً عنه استخفافاً بالمسؤول والسائل. وإذا سُئل الإنسان فلا تواثب فى الإجابة ولا تكلف ولا صنعة إنما التؤدة والعلم والمعرفة بأقوال الآخرين، الأصدقاء والخصوم. ومن الأفضل عدم التعبير عن الخلاف فى الرأى مع الآخرين فى حضرة الوالى والبروز عليهم حتى لا تثار كراهيتهم وحسدهم علناً أم سراً. ولا تجب المنافسة على القرب من السلطان ولا المنافسة مع المقربين إليه للإحلال محلهم لفضل فى النفس ونقص فى الغير[1].

وفى نفس الوقت لا تجوز معاتبة السلطان إن ابتلى أحد بصحبته دون أن يحدث الاستئناس أية غفلة أو تهاون. إذا جعل السلطان صاحبه أخاً فيجعله الأخ سيداً، زيادة بزيادة. وإذا كان الصاحب من الإنسان بمنزلة ثقة من الوالى فالعدل معه دون ملق أو كثرة الدعاء له. أما إذا كان الوالى لا يبغى الرعية ولا يريد صلاحها فإما أن يميل الصاحب مع الوالى ضد الرعية وهو هلاك للدين وللمروءة وإما الميل إلى الرعية ضد الوالى وهذا هلاك الدنيا والنفس. ولا حيلة حينئذ للصاحب إلا الموت أو الهرب. وإن كان الوالى سيئ الخلق والسيرة فلا سبيل إلا الفراق الجميل. وإن صابر الصاحب فعليه أن يعرف محاسن الوالى ومساوءه وإبراز المحاسن وتجنب المساوئ بحذر شديد، حتى تقوى المحاسن وتكثر وتضعف المساوئ وتقل. والأفضل البقاء مع الوالى على الطبيعة والفطرة لأن الناس تلقاه على التصنع ويتقرب إليه الأشرار دون الأخيار، فيعتبر الخونة أمناء أو الغدرة أوفياء ويجهل أهل الفضل الذين يبعدون أنفسهم عن أهل التصنع والتجهل. ومن الأفضل عدم تذكير الوالى بحقوق الأصحاب عنده دون التنازل عنها. وتجديد النصيحة له

(١) السابق ص ٢٩٥/ ٣٠٤-٣٠٧/ ٣٦٠ .

أفضل وسيلة للتذكير بها فيتذكر الوالى الغائب بالشاهد. ولا داعى لعتب الوالى حتى لا يتعنت ويقسو قلبه وينكر حسنات الصاحب الماضية (١).

وإذا ابتلت الرعية بالسلطان فعليها التعوذ بالعلماء. وإذا تقلد أحد أمراً من أمور السلطان فإما أن ينفذها تبريراً أو يعارضها نقداً وهو مسخر لخدمة الله وخدمة السلطان. والأولى عدم الهلاك. وأهل الدين والفضل هم الإخوان والأعوان والبطانة وأهل الثقة. واستشارة الآخرين ليس للفخر بل للانتفاع. فصاحب الفضل والذكى لا ينفرد برأيه. ولابد من الصبر على من خالف السلطان من ذوى النصيحة وتحمل مرارة قولهم وعزلهم. ولا يقوم بذلك إلا ذوى العقل والسن حتى لا يجترئ على السلطان سفيه. ولا يجب الاغترار بسلطان عند "جدة دولة" قد استقام أمره بغير رأى، وأعوان اجترؤا بغير فضيلة، وعمل نجح بغير حزم. فالأمر الجديد له حلاوة فى النفس ويستتب أمره بلا عناء، وتتم الأمور على أصولها وقواعدها. وإن لم تتم قام الوالى بتحقيقها بقمع السفلة مع الحذر من الكريم الجائع واللئيم الشبعان. فإنما يصول الكريم إذا جاع واللئيم إذا شبع (٢).

ولا يستطيع أحد إرضاء جميع الناس، والأولى إرضاء المخالفين، وإرضاء أهل الجور والضلالة والجهالة. يكفى رضا الأخيار وذوى العقل. ويمكن تعهد الصلحاء بالمصافاة، والأكفاء بالمكارمة، وذوى التنصل بالمغفرة، وذوى الاعتراف بالرافة، والجيران بالرقة، والأقرباء بالمواساة، والمصاحبين بالمساعدة، والرؤساء بالتفريط، والملوك بالطاعة، والمعيشة بالإصلاح (٣).

ولا يجوز أن يشغل الإنسان نفسه إلا بعظائم الأمور حتى لا يصغر شأنه ويضيع الكبير. فالوقت لا يتسع لكل شئ. لذلك يحسن تفريغه للمهم. والمال لا يتسع لكل شئ فيصرف فى الأهم. والكرامة يحافظ عليها فى الأمور الجسيمة. ولا يجوز الغضب حتى لا يعبس وجه الإنسان فى وجه الناس وتخرج منه الألفاظ السيئة لمن لا ذنب له. ثم

---

(١) السابق ص ٢٩٩.

(٢) السابق ص ٢٩٤ – ٢٩٩.

(٣) السابق ص ٢٩٦/ ٣٦٠ – ٣٦١ .

يرضى على من ليس أهلاً للرضا، ويعطى من لا يستحق. ولا يحسد الوالى من دونه لأنه أقل عذراً من السوقة الذين يحسدون من فوقهم. والناس على دين الوالى إلا من نافقه الوالى بالبر والمروءة حتى لا يقع الفجور والدناءة فى مملكته.والإنسان الكامل لا يجب أن يكون قريباً من السلطان بل من الملك الذى يهب المُلك. وحيث يوجد الملك يوجد الملك. ولا ينعكس الأمر وهى كلها وسائل تربوية أخلاقية للسياسة عن الطريق الدخول إلى نفس الوالى أو السلطان وتقوية الفضائل على الرذائل دون قوانين أو مؤسسات. وهى أقرب إلى العلاقات العامة منها إلى الحقوق والواجبات الموضوعية بصيغ قانونية ودستورية. هى أقرب إلى العلاقات الشخصية وكيفية التعامل مع الآخرين طبقاً للكياسة والفطنة والذوق.

ويذكر مسكويه الفارابى ويعرض آراءه فى السياسة طبقاً لتقسيم الناس إلى طبقات ثلاث، العليا والوسطى والدنيا، وكيفية تعامل الإنسان مع الرؤساء ومع الأكفاء ومع المرؤوسين، وطبقاً لطول الخدمة وقصرها، طول الوقت أو بعض الوقت أو بعيداً عنه كلية. وتبدو فيه أيضاً أخلاق الطاعة طاعة المرؤوسين للرؤساء، وتبعية الرعية للراعى. الرئيس كالسيل المنحدر، قوة غاشمة لا يمكن إيقافها. فالتعامل معها بالتكيف والملاطفة. فكل شئ فى العالم له وجهان، جميل وقبيح. فالسيل المنحدر يفيد ويدمر، والناصح للسلطان كيف يجعل مفيداً وليس مدمراً. وإن اعترض على شئ فلا يظهر ذلك عليه. فالسلاطين لا يحبون الاعتراض عليهم، بل الموافقة والتأييد وطبقاً لطباع كل الناس. ويمكن أن يخبر الرئيس بشيء دون الأمر به، فشتان بين الخبر والإقرار. وإذا ظهر القبيح ينسبه الناصح إلى نفسه وليس إلى الرئيس. كما يجب على الرعية التلطف فى نيل المنافع من الرؤساء وليس منعها منعاً باتاً. ولا يجب السؤال والإلحاح فالشره يؤدى إلى الرفض. ويمكن طلب أسباب المنافع وليس المنافع حتى تكون المنافع مستمرة ودائمة. واستدراج الرئيس لتحقيق المنافع العامة نوع من الذكاء. ولا يجب مزاحمة الرئيس فى ممتلكاته وفى نفس الوقت الحذر من امتلاك كل شئ. فإذا مل الرئيس من الفصحاء فلا تجب الشكاية أو إظهار الضيق منه، ووضع اللوم على النفس وليس عليه [1].

---

(١) السابق ص ٢٣٢ – ٢٣٥.

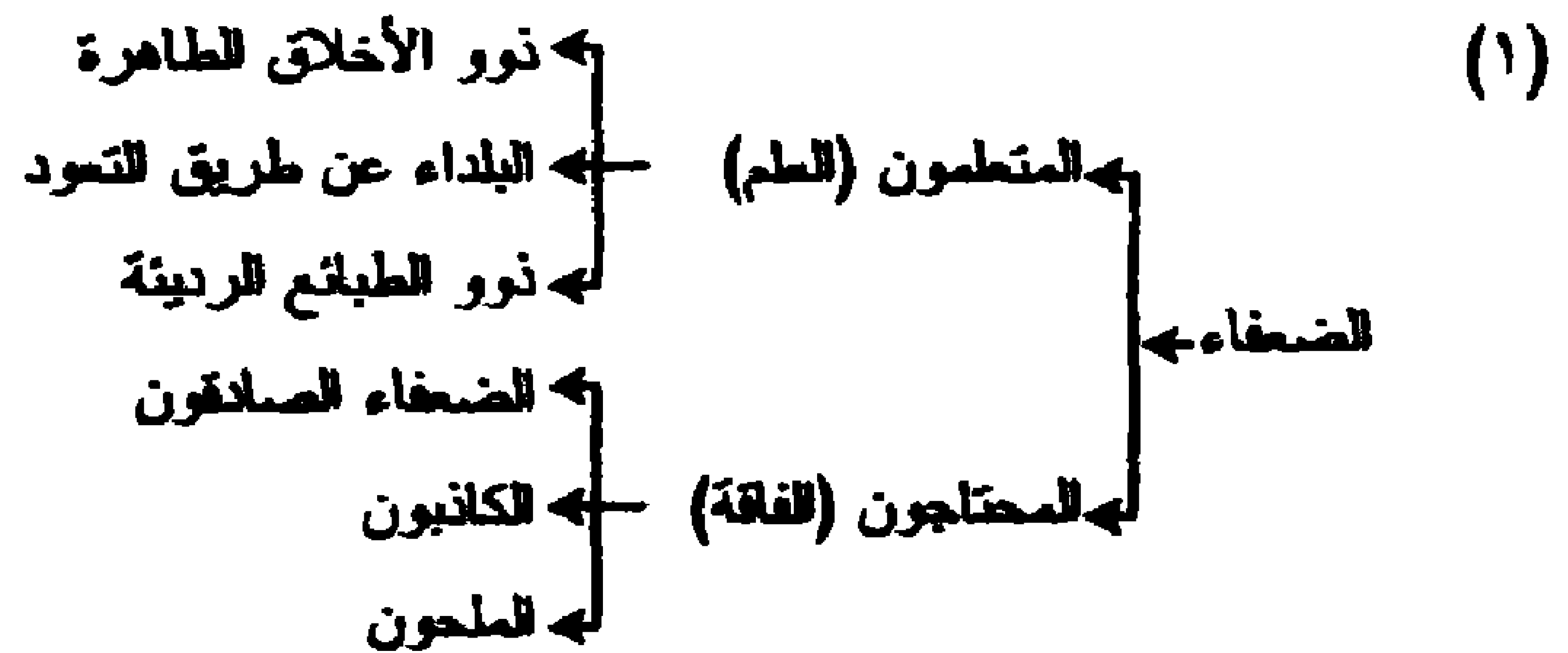
والسؤال هو: أين النصيحة فى هذا كله إذا كان المقصود هو تحسين كل ما يفعله السلطان ويقوله ؟ وهل النصيحة تبرير أفعال السلطان وقراراته وحسن العلاقة معه على حساب المصالح العامة ؟ هل هناك خاصة للرؤساء دون غيرهم أم أن التعامل مع الناس بالحق سلطاناً كان أم من الرعية ؟ وكيف يكون ذلك مع استهجان مدح السلاطين والتقرب إليهم؟ إن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قد يقتضى الوقوف فى مواجهة السلطان، وأعظم شهادة كلمة حق فى وجه إمام جائر. وواضح أن الأمر كله مزاج شخصى، علاقات عامة بين الرعية والسلطان والنصحاء دون ما حاجة إلى مؤسسات قضائية ودستورية ونيابية وإعلامية تقوم بهذا الدور. واضح أن الفكر السياسى عند الفقهاء أفضل بكثير من الفكر السياسى عند الحكماء. فالأول يقوم على القانون والثانى على المزاج. الأول موضوعى والثانى شخصى. الأول دستورى والثانى علاقات عامة. الأول فيه ثورة وغضب والثانى به تبرير ورضا.

أما التعامل مع الأكفاء فإن الأكفاء ثلاثة مستويات: الأصدقاء والأعداء والوسط بين الاثنين. فالأصدقاء المخلصون تجب ملاطفتهم مثل السلطان. والأصدقاء فى الظاهر فحسب تجب مجاملتهم ومراعاتهم عند الحاجة. أما الأعداء فإنه يجب الاحتراس من ذوى الأضغان والأحقاد، وعدم إغاظة الحساد وإثارتهم. أما الوسط بين الاثنين فالنصحاء منهم يجب الاستماع إليهم، والصلحاء يجب مدحهم، والفقهاء الحلم معهم، وأهل الكبر معاملتهم بالمثل.

أما التعامل مع من دونه من الناس فهم الضعفاء. وهم إما المتعلمون المشتغلون بالعلم، ذوو الأخلاق الطاهرة أو البلداء النقلة للعلم أو ذوو الطبائع الرديئة، وإما المحتاجون أصحاب الفاقة، ومنهم الضعفاء الصادقون أو الكاذبون أو الملحون [١].

---

(١)



وأفضل تعامل هو التعامل مع النفس، رجوع المرأ. إلى خاصة أحواله قبل التعامل مع الآخر. ويتم إصلاح النفس من حب المال عن طريق فضيلة السخاء، ومن الجاه بدافع اللذات. والمال والجاه قرينان ولكن لذة الجاه أولى من لذة المال. ويأتى المال من عطايا السلطان أكثر مما يأتى من الكسب والعمل اليدوى، مال الهبات والعطايا وليس مال الاستحقاق. وطريقه ليس الدباغة والكناسة والتجارات الخسيسة والقمار. وهى وجوه لا يقرب منها ذو المروءة [1].

وهناك طريقه لتحصيل الأسرار وتحصينها من كل من هذه الطوائف الثلاث. تحصل الأسرار من الرؤساء بالثقة والاستدراج، ومن الأكفاء بالحوار والجدال، ومن المرؤوسين بالترغيب والترهيب. ثم تحصن الأسرار من كتمانها وعدم إذاعتها من أجل سلامة الدولة وتخزينها مع أخبار السابقين من أجل الاستفادة بها ضمن أحاديث السياسة أى بداية تكون الوعى التاريخى. وتعرف الأسرار من الأمور الظاهرة الباطنة، الظاهرة ما يبدو على الرئيس من العزم والإعداد والأهمية فى الأمور التى كان فيها من قبل مقصراً، وتفريق المجتمعات وتجميع المفترقات والإمساك عن أمور سابقة، وإدناء القاصى وإقصاء الدانى، والتطلع إلى الأخبار وسماع الأحاديث. والأمور الباطنة مثل استطلاع أحوال البطانة والخدم وإمساكهم عن الأمور واستعجال ما كانوا ممسكين عنه. فهم أقرب إلى الرئيس وأعوانه، وسماع حديث العجم والصبيان والجهال والنساء وهم قليلو التمييز والعقول. وليس لديهم حصافة ولا عندهم رزانة. وإذا كثرت الثرثرة فإنها تخرج ما فى الضمائر [2]. فهذا هو علم الفراسة السياسية. الغاية منه جمع المعلومات كما هو الحال فى مراكز الاستخبارات الدولية وإدارات المخابرات العامة [3].

ويمكن الظفر على الأعداء عن طريق العلو على العدو فى كل فضيلة تخصه إن كان من أهل الفضل، وعلم العدو بذلك يضعفه، وإحصاء وعيوبه ومثالبه ونشرها على الناس بصدق، ومعرفة أخلاق العدو وطباعه لمقابلة كل واحد منها بما يناقضه، ومعرفة

---

(١) السابق ص ٢٣٥ – ٢٣٩.

(٢) السابق ص ٣٤١ – ٣٤٢.

(٣) Political Physiognomy.

ما يقلقه ويضجره وأسباب ذلك. والدافع على ذلك طلب السلامة منه ومن مكائده مع طلب النكاية فيه. والأرب هو معرفة العورات وطلب العثرات والتطلع إلى ما عند الناس، والتباعد عن الناس حتى لا يعرفوا ما عند المرأ، والقصد بغير المقصود، والبداية بالعطاء من الأدنى فالأدنى إلى الأعلى فالأعلى، وتحصيل الأصعب ثم الأخف، وعدم إظهار الغضب ولا الرضا بإفراط، والمطل إذا تعقبه الإنجاح، والصبر حتى الظفر بالفرصة، والتقديم للأمور، والحديث بلسان الغير. فهى أقرب إلى الحملات الإعلامية ضد العدو والتوجيه المعنوى فى الدخل، مثل الحرب النفسية والدعائية (١).

جـ- **واجبات المرأة الجميلة**. ومن الصعب معرفة هل المرأة جميلة أو بلغة العصر سيدة المجتمع أو السيدة الأولى أحد أسباب قيام الدول وسقوطها، وهل هى خير أم شر، وهل هى قريبة السلطان أم بعيدة عنه؟ المرأة رمز للجنس فى الثالوث المقدس/المحرم، الدين والسلطة والجنس كأبعاد للوعى الانسانى أو مشخصة فى الله والسلطان والمرأة. وتجتمع على ذلك حكم الهند وفارس والعرب واليونان. وهى إلى حجم الهند أقرب. فقد شغلت المرأة الذهن الهندى لدرجة عبادة المرأة ممثلة فى الفرج طبقاً لعبادة مصادر الحياة، البقرة للحيوان، والمرأة للإنسان. ولا حياء فى الدين. لذلك كانت حكم النساء أقرب إلى الأدب المكشوف. ولا تذكر المرأة بمفردها فى مثل سائر أو حكمة شائعة إلا نادراً وإنما تذكر مع الله أو السلطان، كأحد الأطراف فى العلاقات الإنسانية.

تبدو المرأة كموضوع جنسى قبل أن تكون فرداً فى علاقات اجتماعية خيره أو شريرة. ففى طب الهند مثلاً لا يجامع الرجل وهو مشدود الوسط، ولا مربوط العضو، ولا مهموم، ولا مشغول الفكر بشىء من الأمور، ولا سكران ولا غضبان. فالجماع فى حاجة إلى حرية بدنية وتركيز ذهنى. والمرأة هى التى تطلب الرجل أكثر مما يطلب الرجل المرأة. حاجتها إلى الجنس أكثر من حاجته. فمن ثلاثة يلقون الجواب سريعاً المرأة الجميلة التى تدل على من يهواها من ذوى الثروة. ومن النادر أن يوجد رجل جاور النساء ولم يفتن. ومن علامات الرقاعة مداومة عشرة النساء. ومن ثلاثة ينبغى أن يحزنوا

---

(١) السابق ص ٣٤٢ .

من يتزوج المرأة الحسناء ذات الحسب ولا يستطيع أن يكون معها كما ينبغي فلا تزال تفحش عليه. فالجنس عند المرأة مقدم على الفضيلة. ومن ثلاثة يضيعون ما آتاهم الله الرجل التاجر الذى يتزوج المرأة الحسناء الشابة ثم يغترب عنها فى أسفاره وتجارته. ومن ثلاثة يجنون على أنفسهم ويؤلمون أبدانهم الشيخ الكبير الفانى ينكح المرأة الجميلة فلا تزال تسبه وتتمتع بكل شاب أجمل من الآخر وربما سعت فى هلاكه. ومن أربعة ينبغى أن يسخر منهم ويهزأ بهم المرأة التى تزعم أنها بكر عذراء وهى ثيبة غير طاهرة ولا ممتنعة على الرجال فتوهم أنها بكر وتعلم كيف هى [1].

ومن أربعة أشياء لا يكاد أحد يقدر عليها المرأة التى قد ذاقت الأزواج وتمتعت وتطعمت الرجال أن ترضى برجل واحد. ومن سبعة لا ينامون صاحب الزوجة الفاسدة. ومن عشرة لا يزالون فى سخط الناس البخيل بالجماع. وما دامت المرأة موضوعاً جنسياً فإن مهمة الرجل إشباعها. وإن لم تشغل المرأة فإن الدواهى فى الفراغ. ولم يكن هذا التصور عيباً عند القدماء، فالنساء عورات عند عمر بن الخطاب يجب سترهن بالبيوت، ومداواة ضعفهن بالسكوت، وتخويفهن بالضرب، وإبعادهن عن الرجال، وعدم إسكانهن بالغرف أو تعليمهن الكتابة، وتعويدهم العرى حتى لا يخرجن ويلزمن بيوتهن، ورفض طلباتهن فإن الاستجابة لهن تغريهن بالأسئلة.

ويجب حجاب المرأة وحجبهن حتى تكف أبصارهن. فالحجاب خير من الارتياب. وليس خروجهن أشد من دخول من لا يوثق به عليهن. ومن الأفضل ألا يعرفن أحداً. ولا يجب تمليك المرأة من أمر يجاوز نفسها فإن ذلك أنعم لبالها وأدوم لحالها. المرأة ريحانة وليست قهرمانة. فلا تعدُ بكرامتها نفسها، ولا تجز لها الشفاعة. ولا يجب إطالة الخلوة عندهن حتى لا يمتلكن أحداً والغيرة فى غير موضعها تجعل الصحيحة سقيمة.

ومن ضمن أربعين ألف نصيحة يتم اختيار أربع فقط "لا تثقن بامرأة" مع عدم تحميل المعدة فوق طاقتها، وحفظ اللسان، وأخذ ما يكفى. عدم الثقة بالنساء وعدم إفشاء السر إليهن من حكم الزباد. ولا يجوز مشاورة النساء فرأيهن أفن، وعزمهن وهن. ومن

---

(١) السابق ص ٥٧/ ٩١/ ٩٣/ ٩٥/ ٩٧/ ١٣٠/ ١٥٨/ ١٧٤/ ١٧٧.

علاقات الرقاعة مداومة عشرة النساء مع الدالة على السلطان والقصص على الكراسى. ومن خصال الملوك والأشراف مجالسة الأحداث والنساء ومشاورتهن مع التعظم وترك ما يحتاج إليه من الأمور فيما يعمل باليد ويحضر بالنفس. ومن أرفع الأمور فى الدين وأنهكها للجسد أتلفها للمال وأخسرها للعقل وأسرعها فى ذهاب الجلالة والوقار الغرام بالنساء والتوق إلى ما ليس عندهن عند غيرهن حتى ولو كن دميمات. وهذا هو الحمق والشقاء. ومن ثم يجب ضبط النفس وحمايتها من الهوى. والنساء خدعة، ظاهر فارغ وباطن قبيح.

ومن أشد الأشياء تهجيناً للمروءة قلة الحياء للنساء، مع البغى للشجاع والكذب لعامة النساء. ومن خمسة أشياء قبيحة بذاءة النساء (١).

ومن ألزم الأذى الزوجة غير الموافقة مع الولد السوى. والمرأة السوء تشبه الربة والعدو والسارق. والمرأة التى تتزين لتذهب لترى المدينة فإنها فى الحقيقة تريد المدينة أن تنظر إليها كما لاحظ سقراط. المرأة ميدان العذاب والغم والحسرة والألم والوجع كما هو الحال فى لوح قابس. فالمرأة التى بيدها سوط تدل على العقوبة وسوط العذاب. والمرأة التى دلت رأسها بين ركبتيها تدل على الغم والحسرة. والمرأة الواشية التى تنتف شعرها تدل على الألم الحسرة وشدة الوجع. والمرأتان الواقفتان بالقرب من المتسليتين الفقيرتين إحداهما تدل على الحزن والويل والعويل، والأخرى تدل على الحزن الطويل. والمرأة الواقفة عليها سيماء الجلالة والبيئة الجميلة تسمى عند الجمهور الأدب، وهى ليست أدباً مقابل أدب زورا (٢).

ومع ذلك، هناك صورة إيجابية للمرأة. فالمرأة الخيرة هى التى لا يدل ظاهرها على باطنها. فقد تتزين المرأة لكنها معلقة بما تمتاز به من الشرف الأبدى وهى الحكمة والعدالة. وعتق المرأة ضرورى فى الدنيا. ومن يعتق المرأة حين يأتيه الموت يعصى الله مرتين للبخل بالشىء وهو فى يده، والإسراف فيه إذا كان فى يد غيره. وقد تبلغ المرأة

(١) السابق ١٣/ ٢٦/ ٣٧/ ١٥٨/ ١٧١/ ١٧٧/ ٣١٨ – ٣١٩.

(٢) السابق ص ٣٤/ ٤٠/ ٢١٢/ ٢٣٩ – ٢٤١ .

درجة عالية من الزهد والعبادة والتصوف مثل رابعة العدوية ومُعاذة العدوية، يقمن بالليل، وسعيدة بنت زيد التى ترى أن من فكر فى أنعم الله ثم فكر فى تقصيره فى الشكر استحيا من السؤال. وأم كلثوم العابدة تشغلها رؤية القادر عن رؤية القدرة (١).

وأقرب الأشياء للعبد الزوجة الموافقة مع الولد النجيب. ومن أربعة يحسنون أعمالهم وحكمتهم المرأة التى تصنع الخير بولد السوء.ومما يكرم به النساء على بعولهن الكفاية والعفة والهيبة لأزواجهن وحسن التبعل وقلة المعاتبة والإحجام فى الغيرة. وخير القرناء عند المسكنة المرأة الصالحة. تشبه الوالدة والأخت والصديق والأمة وتقبل سوء خلق. فأسوأ منه من جعله كذلك. وزواج الجميلة بالدميم يؤدى بهما إلى الجنة لأنه شكر عندما أعطى وهى صبرت، والشاكر والصابر فى الجنة. ومن أربعة أشياء ينبغى للكريم أن ينذر فيها النذور حتى لا تزول عنهم المرأة العاقلة المستجيبة لزوجها الموافقة له. وفى النحو يقال "تزوجت امرأة" وليس "تزوجت بامرأة" فالزواج اقتران وازدواج وليس مجروراً بحرف جر ﴿ وزوجناهم بحور عين ﴾ وقد اكتفى الرجل بزوجة واحد ولا يمد عينه إلى حرمة أخرى عاملاً بالسنة رافضاً سيرة الفساق. ومن خمسة مفرطين فى خمسة أشياء فهم أبداً نادمون، المفارق للزوجة الصالحة إذا ابتلى بالطالحة. والعجلة محمودة فى الكريمة إذا خطبها كفؤها وزفها (٢).

٢- **التاريخ الاجتماعى**. والعجيب أن الذى عُرف بأنه مؤسس فلسفة التاريخ فى الحضارة الإسلامية ليس حكيماً بل مؤرخاً فى مقدمة نظرية فى علم التاريخ الذى هو علم العمران أى التاريخ البشرى (٣). فقد تأسست فلسفة التاريخ الانسانى خارج علوم الحكمة. فإذا كان التاريخ كما هو الحال عند البيروفى فى "الآثار الباقية من القرون الخالية" والجغرافيا كما هو الحال فى بعض رسائل اخوان الصفا أي العلوم الإنسانية جزءاً من

---

(١) السابق ص ١٣٧ – ١٣٨/ ١٤٥/ ٣٦٠ – ٣٦١.

(٢) السابق ص ٣٤/ ٣٩ – ٤٠/ ٩٤ –٩٦/ ١١٨/ ١٣١/ ١٣٦/ ١٣٩ – ١٤٠/ ١٧٩.

(٣) المقدمة بعنوان "فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شئ من أسبابها"، المقدمة ص ١ – ٣٤.

علوم الحكمة فإن ابن خلدون بتأسيسه علم التاريخ إنما قد ساهم فى أضعف جزء فى علوم الحكمة وهو ليس حكيماً.

بل إن ابن خلدون له موقف معاد للحكمة كما هو الحال عند الفقهاء المتأخرين مثل ابن الصلاح، فى فتاويه الشهيرة ضد الفلسفة. فقد كتب ابن خلدون فصلاً "فى إبطال الفلسفة وفساد منتحليها" (١). ولا يختلف عن الغزالى فى شئ. وإذا كان المعتز هم أقرب الفرق إلى الحكماء لقولهم بالتأويل وإعمالهم العقل فإن ابن خلدون أشعرى حتى النخاع، معاد للعقل وإن لم يكن معادياً للتجربة والمشاهدة.

وقد حدد ابن خلدون طبقاً لعنوان المقدمة أهدافاً أربعة لها هى:

أ- فى فضل علم التاريخ دفاعاً عنه ضد ذمه، وكما هو معروف من كتاب "التوبيخ لمن ذم التاريخ" للسخاوى باعتبار أنه علم رواية وليس علم دراية، علم الأمم الماضية والأقرب إلى القصص منه إلى العلم.

ب- تحقيق مذاهبه لأن هناك عدة تصورات للتاريخ، التاريخ الجغرافى، والتاريخ البشرى، والتاريخ البدوى، والتاريخ الحضرى، وتاريخ العمران.

جـ- مغالط المؤرخين فى المناهج والروايات الموضوعية والصراع بين الرواية والمشاهدة، بين السمع والبصر، بين الخبر والرؤية، بين المعرفة والتحقق.

د- معرفة أسباب هذه الأخطاء من أجل وضع مناهج عملية دقيقة لكتابة التاريخ(٢).

---

(١) المقدمة ص ٥١٤ – ٥١٩ .

(٢) بالرغم من أهمية " تجارب الأمم " لمسكويه إلا أنه لا يحتوى على فلسفة فى التاريخ كما هو الحال فى المقدمة وأقرب إلى الحوليات بالرغم من أن مسكويه من الحكماء وابن خلدون مجرد مؤرخ. لذلك اكتفينا بتحليل المقدمة كنموذج لفلسفات التاريخ وأحد عناصرها. انظر أيضاً دراستنا: من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق، دراسة مقارنة بين "مقدمة" ابن خلدون "وبدائع السلك" فى طبائع الملك" لابن الازرق، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة ص ٢٣٦ – ٣٤٠.

أ- **فلسفة التاريخ.** وموضوع الكتاب الأول هو موضوع المقدمة كلها نظراً لأن الكتب التالية هى فى "تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر" وعنوانها "فى طبيعة العمران فى الخليقة، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب" (١). فهى تضم ستة موضوعات لكل منها باب على النحو التالى:

أ- فى طبيعة العمران فى الخليقة وتتضمن النظرية الجغرافية الشهيرة طبقاً لأقاليم الأرض السبعة وأثارها على حياة البشر (الباب الأول).

ب- ما يعرض للعمران من حياة البدو (الباب الثانى) والحضر (الباب الرابع)، والتغلب (الباب الثالث)، والكسب والمعاش والصنائع (الباب الخامس)، والعلوم (الباب السادس). وذروتها الدولة، الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية. فالدولة ذروة العمران قبلها البدو وبعدها الحضر. وفى الدولة تبدأ الحياة الاجتماعية والعلمية (٢). والغاية من ذلك كله الاعتبار كما هو واضح فى العنوان "العبر" وهو التوجه القرآنى فى قصص الأنبياء "إن فى ذلك لعبرة" (٣).

ولا توجد فلسفة مباشرة فى التاريخ إلا على نحو غير مباشر. ويمكن تجميع عناصرها المباشرة التى يذكر فيها لفظ التاريخ مضافاً إلى علم أو فن. فالعنوان الأول "فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شئ من أسبابها"، وهو عنوان مقدمة الكتاب الأول أى مقدمة المقدمة. وهى المرة الوحيدة التى ظهر فيها لفظ التاريخ مضاف إلى علم وليس إلى فلسفة. ويسميه أيضاً "فن التاريخ".

---

(١) الكتاب الثانى فى أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه من الالماع ببعض من عاصرهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبنى إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة. والكتاب الثالث فى أخبار البربر ومواليهم من زناتة وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول، المقدمة ص ٦.

(٢) لذلك كان التناسب الكمى بين الأبواب الستة كآلاتى: الدولة (١٩٠ ص)، العلم (١٥٠)، الجغرافيا البشرية (٨٠)، المعاش (٥٠)، الحضر (٤٠)، البدو (٣٥) .

(٣) كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر.

وعيب المؤرخين القدماء هو جمع الأخبار وخلطها بالدسائس والروايات الكاذبة والأخبار المبتدعة. واتبعه المؤرخون اللاحقون فوقعوا فى الغلط والوهم. لذلك وجب التحقق من صدق الرواية قبل استعمالها كمصادر للمعرفة التاريخية. ويتم ذلك عن طريق معرفة طبائع العمران وقوانين التاريخ أى التحقق من صدق الرواية بالتجربة والمشاهدة. ومن ثم يتحول التاريخ من فن إلى علم، ومن هواية إلى فهم دقيق. كما يمكن ذلك عن طريق معرفة العلل والأسباب، فعلم التاريخ يدرس الظواهر الاجتماعية المتراكمة عبر الزمان لمعرفة قوانين تطورها كما يدرس علم الطبيعة الظاهر الطبيعية لمعرفة أسبابها. فالتاريخ، وموضوعه العمران، علم طبيعي لا فرق إذن بين التاريخ كعلم إنسانى والطبيعة كعلم طبيعي. العلم واحد من حيث المنهج وإن اختلف الموضوع .

ويبغى ابن خلدون الاختصار والتركيز باحثاً عن الأسباب العامة وراء الأخبار الخاصة. ويحذر من الإسرائيليات، ويرفض المغالاة فى الأحكام حتى ولو كانت فى الروايات لخضوعها لمنطق القصص والخيال الشعبى. وغاية ذلك نقد التفسير التاريخى للقرآن الذى يقوم على هذه الروايات الخيالية. ويعتمد فى تحليل التجارب البشرية على الشعر. وقد كان أحد أسباب أخطاء الروايات خضوعها لأهواء السياسة ومدح الحكام وتجريح الخصوم. يفرق ابن خلدون بين القطعى والظنى فى الرواية كما هو الحال فى الأحكام عند الأصوليين، وهو الفقيه. كما ينشأ الخطأ من الذهول عند تبدل الأحوال والأمم والأجيال بتبدل الأمصار ومرور الأيام أى بإغفال التصور الحيوى للتاريخ.

ويتكلم ابن خلدون عن الحضارة فى الأمصار من قبل الدولة وأنها ترسخ باتصال الدولة ورسوخها. فالدولة هى حاملة العمران. والحضارة زائدة عن الضرورة من أحوال العمران طبقاً لأحوال الأمم على مدى الأيام. والدولة هى التى تجمع أموال الرعية وتنفقها فى مظاهر الجاه وتعظم الحضارة فى وسط الدولة ومركزها وتقل فى الأطراف. والأمثلة على ذلك كثيرة من حضارات اليهود والقبط والروم واليونان والعرب فى الأطراف والعراق والنبط والفرس والكلدانيين.

وفى نفس الوقت الذى تكون فيه الحضارة غاية العمران تؤذن بفساده، طبقاً لجدل

الإيجاب والسلب. فكل حضارة تحتوى على عناصر فسادها [1]. فالملك والدولة غاية العصبية، والحضارة غاية البداوة، والعمران كله من بداوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس. والجيل أربعون سنة. وكلما كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل. غاية العمران الحضارة والترف. والحضارة هى سن الوقوف لعمر العالم فى العمران والدولة [2]. رسوخ الصنائع فى الأمصار إنما هو رسوخ الحضارة وطول أمده لأنها كلها عوائد للعمران. والأمثلة من الأندلس وملوك الطوائف، وسابقاً الدولة الأموية، وفى الغرب دولة القوط، وحضارة صنهاجة فى تونس.

وأخطاء المؤرخين القدماء فى عدم التحقق من صدق الروايات امتدت إلى المفسرين، فقد كان أوائل المفسرين هم المؤرخون مثل الطبرى. فقد أخطأوا فى تفسير ﴿ ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد ﴾ بجعل لفظ "إرم" اسماً لمدينة ذات عماد [3].

وقد أسس المحدثون علم الجرح والتعديل لضبط الرواة خاصة فى خبر الواحد مثل استحالة مدلول اللفظ وضرورة تأويله إذا لم يطابق العقل حتى يمكن استنباط أحكام شرعية عملية يقينية منها حتى ولو كانت ظنية على مستوى النظر، بالإضافة إلى أحكام العدالة والضبط. العدالة فى الصدق والإسلام والإيمان والضبط بحسن السماع والحفظ والتبليغ من خلال سلامة الحواس الظاهرة مثل السمع واللسان، والباطنة مثل الحفظ والتذكر.

أما الأخبار أى الروايات التاريخية فهى علم الوقائع والأحداث ويكون صدقها فى المطابقة، مطابقة الرواية مع وقوع الحدث التاريخى وإمكان وقوعها. وهو ما يتجاوز صدق الروايات فى علم الحديث عن طريق الجرح والتعديل للرواة من أجل استنباط الأحكام على نحو إنشائى لغوى. فى حين أن صدق الروايات التاريخية من حيث الإمكان والاستحالة على نحو خبرى وإصدار الأحكام بالصدق والكذب .

ومن هنا لزم العمران البشرى لمعرفة طبائع العمران، وهو الواقع التاريخى الذى

---

(1) وذلك مثل جان جاك روسو فى الحضارة الغربية فى القرن الثامن عشر .

(2) السابق ٣٦٨ – ٣٧٤/ ٤٠٣ .

(3) السابق ص ١٤.

تتم مطابقة الروايات التاريخية عليه. وهو علم مستقل بنفسه ذو موضوع هو العمران البشرى والاجتماع الانسانى. وهو علم جديد يتجاوز علم الخطابة وعلم السياسة المدنية. فالخطابة تحليل للرواية والخطاب. والسياسة المدنية تدبير المنزل والمدينة بمقتضى الأخلاق والحكمة من أجل حفظ النوع والبقاء كما هو الحال عند الفارابى[1].

ولا تنفصل فلسفة التاريخ عن باقى العلوم الإسلامية لأنها أحد مكوناتها. لا تنفصل عن علم الكلام والفرق الإسلامية ليس فقط النبوة فى قصص الأنبياء بل أيضاً حكاية الخلق والبعث والإيمان والعمل والإمامة، وموقف الفرق الإسلامية منها. فشرط الإيمان الصحيح العمل الصالح كما قال القرآن لنوح بصدد ابنه ﴿ انه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم ﴾. وكما قال الرسول لفاطمة " يا فاطمة اعملى فلن أغنى عنك من الله شيئاً" [2]. وهو ما أثبته أيضاً علم أصول الفقه فى إثبات اللغات وحاجة البشر إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وتعليل الأحكام بالمقاصد مثل الزنا وخلط الأنساب وإفساد النوع مثل القتل، وإيذان الظلم بخراب الديار. فالمقاصد الشرعية بدايات علم العمران.

ويحيل ابن خلدون إلى المتكلمين، معتزلة وأشاعرة. فالمعتزلة ينكرون الكرامات لأنها ليست من أفعال العباد وينكرها الأشاعرة كدليل على صدق النبوة لأنها إن صدقت تتطلب التصديق والهداية واختلطت بالمعجزة. وينكرون الإمامة مثل الأصم وبعض الخوارج إذ لا مستند لها من العقل والشرع، ويكفى تطبيق الشرع ومبادئ العدل. فى حين تجعل الشيعة الإمامة بالتعيين. وهى ركن الدين وقاعدة الإسلام[3].

ويؤيد ابن خلدون موقف الصوفية من الجوع الذى لا يؤدى إلى التهلكة ويرفض رأى الأطباء من أن الجوع مهلك[4]. ويفرق المتصوفة بين خوارق الأنبياء العظمى وكرامات الأولياء الصغرى التى تقتصر على الاخبار بالمستقبل. ومن الصوفية قوم بلا

---

(١) السابق ص ٣٧ – ٣٨.
(٢) السابق ص ٢٢/ ٣٩ – ٤٠ .
(٣) السابق ص ٩٤/ ١٩٢ ويميل ابن خلدون إلى كتاب الملل والنحل للشهرستانى. السابق ص ٢٠١ – ٢٠٢.
(٤) السابق ص ٩٠/ ٩٥/ ١١٠ – ١١١ .

ليل معتوهين أشبه بالمجانين منهم إلى العقلاء، صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين. وأهل الذوق منهم غير مكلفين، يخبرون عن المغيبات، ويطلقون كلامهم فى شطحات ولا يتقيدون بشيء. ويقولون بسقوط التكاليف عنهم. وهو غلط لأن الولاية لا تصلح إلا بالعبادة.

وبالرغم من معاداة ابن خلدون للفلسفة إلا أنه يعتمد على آراء الحكماء فى السياسة المدنية، وأن الإنسان مدنى بالطبع، يجتمع فى مدينة. وهو معنى العمران [1]. وما عناه ابن خلدون بالعمران البشرى الذى لابد له من سياسة لينتظم بها أمره بوازع من حاكم يرجع الناس إليه ومستنداً إلى شئ أو إلى سياسة عقلية تعرف المصالح العامة ثواباً فى الدنيا والآخرة أو نفعاً فى الدنيا فقط. هو ما عناه الحكماء باسم السياسة المدنية وهى قوانين مراعاة المدينة الفاضلة [2]. وقد أخطأ ابن رشد عندما اعتبر نزول قوم بمدينة كاف فى تكوين مجتمع لأنه تربى فى بلد لم تعرف العصبية وذلك فى تلخيص الخطابة فى ذكره الحسب. ومن الحكماء يستشهد بابن سينا الطبيب فى أرجوزته فى الطب على أن اللون تابع لمزاج الهواء. وينقد الكندى فى تفسيره خفة السودان وطيشهم وكثرة الطلب فيهم لضعف أدمغتهم وما ينتج عنه من ضعف عقولهم. وقد نقله المسعودى أيضاً. وهو كلام لا محصل ودون برهان.

كما لاحظ الحكماء وجود حاسة طبيعية فى الحيوان والحشرات مثل النمل والجراد وهو الانقياد والاتباع لرئيس متميز عنها فى الخلقة، بالفطرة والخلقة وليس بالرؤية والسياسة. كما يعتمد على الحكماء فى تقسيم أقاليم الأرض ونسبة العمران فى كل منها وفى أن الربع الشمالى أكثر عمراناً من الربع الجنوبى لإفراط الحر وقلة ميل الشمس. ويعتمد على الفلاسفة فى أن الطبيعة جبلة فى الأجسام. لما خلق الله العالم كانت فى تمام الكرة ونهاية القوة (الكمال)، وكانت الأعمار أطول، والأجسام أقوى. وهو رأى يقوم على التحكم وليس على علة طبيعية. وليس المطلوب الإمكان العقلى بل الإمكان المادى.

---

(١) السابق ص ٤١/ ٤٣ – ٤٤/ ٤٩/ ٥٢/ ١٠١.

(٢) السابق ص ١٧٨/ ٣٠٣/ ٨٤/ ٨٧/ ١٣٥.

بل اعتمد الفلاسفة على ذلك لإثبات النبوة بالدليل العقلى، والاعتماد على حاجة البشر للحكم الوازع، وهو لا يكون إلا بشرع من الله مبلغ إلى واحد متميز عنهم. وهى قضية غير برهانية فى رأى ابن خلدون. فقد يتم ذلك بما يفرضه الحاكم أو بالعصبية أى بالملك والعصب. ومن ثم يغلط الحكماء فى محاولة إيجاد دليل عقلى على النبوة لأن مدركها الشرع كما هو مذهب أهل السلف من الأمة. وينكر رأى الحكماء فى الخوارق. فالخارق من فعل النبى خارج فعل القدرة بناء على مذهبهم فى الإيجاب الذاتى ووقوع الحوادث بعضها عن بعض متوقف على الأسباب والشروط الحادثة مستندة إلى الواجب الفاعل بالذات لا بالاختيار. كما ذهب بعض الحكماء إلى أن النور الأعظم مع النبوة ينقطع لأن كل نبوة تقتضى وضماً فلكياً معيناً.

لم يعتمد ابن خلدون على اليونان. فالكتاب المنسوب إلى أرسطو فى السياسة المتداول بين الناس فيه جزء صالح والباقى غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين، ومختلط بغيره. استفاد من حكماء الفرس، الموبذان وأنوشروان مثل: " العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم، فهى ثمان قواعد [١].

ومع ذلك فقد كان لدى ابن خلدون إحساس بالجدة فى تأسيسه للعلم الجديد بالرغم من كثرة مصادره وإحالاته. فقد نشأت فلسفة التاريخ عنده " من غير تعليم أرسطو ولا إفادة الموبذان ". وفاقد الشىء لا يعطيه. اعتمد ابن خلدون على مصادر داخلية خالصة مثل ابن المقفع وآرائه السياسية، والطرطوشى فى سراج الملوك الذى اتبع ابن خلدون ترتيبه مع أنه " لم يصادف فيه الرعية ولا أصحاب المشاكل، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة". ويستكثر من الأحاديث والآثار. وينقل كلمات متفرقة عن حكماء الفرس مثل برزجمهر والموبذان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس. ولا يكشف عن التحقيق ولا يعتمد على البراهين، نقل وركب المواعظ. حوم عن الغرض ولم يصادفه أو

(١) السابق ص ٤٠.

يتحقق من قصده إذا استوفى مسألة. وقد ألهم الله ابن خلدون مقدمته إلهاما. فالعلم إما النقل أو الإلهام وكأنه لا يوجد تراكم تاريخى طبيعى أدى فى النهاية إلى تأسيس فلسفة فى التاريخ فى نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية فى القرون السبعة الأولى.

وبتحليل مضمون عناوين الأبواب والفصول لمعرفة أهم الألفاظ المكونة لفلسفة التاريخ عند ابن خلدون تتصدر الدولة فرداً وجمعاً. ففلسفة التاريخ هى حياة الدولة، قيامها وانهيارها. ثم بعد ذلك يأتى لفظ الملك فالدولة هو نظامها السياسى، ثم الأمصار أى البقاع والأماكن والمناطق والبلدان والأقاليم، ثم العمران خاصة العمران البشرى أى مظاهر الحياة الانسانية من وجود الكسب والصنائع والعلوم والبنيان والهياكل، ثم العصبية محرك التاريخ وتماسك المجتمع، ثم البدو مع البادية والبوداى والبداوة مع الحضارة والحضرى والحواضر. ثم تظهر ألفاظ الأمة والأمم، والقبيل والقبائل، والأوطان، والبشر والأقطار تبين حجم التجمع البشرى، ثم المدن والاجتماع عن التجمعات البشرية وأنواعها وأحجامها. وأخيراً تظهر ألفاظ السلطان والخلافة والإمامة والرئاسة والحسب والنسب والسياسة مع الجيل والأجيال لتبين قمة النظام السياسى وبؤرته كما هو الحال عند الفارابى. ومن الشعوب يتكلم عن العرب واللسان العربى ولغة العرب وأشعار العرب والعربية فى مقابل باقى الشعوب مثل العجم والبربر ومن عاصرهم من النبط والسريان والفرس وبنى إسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة. وتعرف بعد رحلته إلى الشرق على أخبار العجم مقارناً المشرق بالمغرب(1).

وذلك كله أقرب إلى الضرورة منه إلى الحرية لا فرق بين الضرورة الدينية والضرورة الطبيعية. فإرادة الله هى سنن الكون. فمن الغلط الخفى فى التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال فى الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام. فالعالم لا يستقر على

---

(1) الدولة (٢٦)، الدول (١٠)، الملك (٢٤)، الممالك، والملوك (١)، الأمصار (٢١)، المصر (١)، العمران (١٨)، العصبية (١٢)، العصائب (٢)، البدو، الحضر (٧)، للبادية، البداوة، البوادى (١)، الحضارة (٥)، الحضرى، الحواضر (١)، الأمم، الأمة (٤)، القبيل (٤)، القبائل (٣)، الأوطان (٣)، البشر (٤)، الأقطار، الاجتماع (١)، المدن (٦). السلطان (٧)، السلطانية (١)، الخلافة (٤)، الخلافية(١)، الإمامة (١٢)، الرئاسة، الرؤساء (١)، السياسة (١)، النسب، الأنساب (٢)، الموالى (٢)، جيل، أجيال(١).

وتيرة واحدة بل يتغير ويتبدل فى الأشخاص والأوقات والأمصار وهى السنن الكونية ﴿ سنة الله التى خلت فى عباده ولن تجد لسنة الله تبديلاً ﴾. ومن الأغاليط الغفلة عن طبائع الأكوان وتبدل الأعقاب مثل استيلاء الدول المستجدة على الدول المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة، وقوانين الطب والمجتمع والبدو والحضر والكسب والمعاش.

وهى سنن مطردة فى التاريخ تنطبق على كل الأمم والدول مثل قيام الدولة وانهيارها "سنة الله فى الذين خلوا من قبل" وهى نفس السنن فى الدنيا والآخرة، فالآخرة استمرار لقوانين وتحصيل نتائجها ﴿ سنة الله فى الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين﴾.

وفى شرح انهيار دولة بنى إسرائيل يستشهد بآية ﴿ وضربت عليهم الذلة والمسكنة ﴾.

فالله هو محرك التاريخ، ومقيم الدول ومسقطها ﴿ إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد، وما ذلك على الله بعزيز ﴾، وذلك من خلال عقد العصبية أو حلها، البقاء فى البدو أو التحول إلى الحضر. وكما يقدر الله الليل والنهار ﴿ والله يقدر الليل والنهار وهو الواحد القهار لا شريك له ﴾ يقدر أعمار الدول قياماً وقعوداً، نهضة وسقوطاً [1].

وهو الذى يقدر أفعال البشر ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ كما هو الحال عند الأشعرية المتاخمة للجبرية. وهو الذى يقبض ويبسط، يخلق ما يشاء ويختار، وهو العليم القدير. خلق كل شئ ثم هدى. وهو الذى خلق السموات والأرض وسخر البحر والفلك والأنعام واختلاف الألسنة والألوان، وهو الخلاق العليم. وهو الذى يخلق من الطين كهيئة بإذنه، وينفخ فيه فتكون طيراً. فالله وراء المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع وكل ما يفعله البشر فى العالم. والله هو الغنى والناس هم الفقراء [2].

ما يحدث فى التاريخ من حياة أو موت للأفراد والشعوب يقع بإرادة الله ﴿ والله يقبض ويبسط ﴾. ومع ذلك فالإنسان يأكل من عمل يده كما قال الرسول "إنما لك من مالك ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت فأمضيت لم ينتفع به فى شئ"

---

(١) السابق ص ٢٨/ ٨٥/ ١٤٤/ ١٨٩/ ١٩٠/ ١٣٥/ ١٣٧/ ١٤٥-١٤٦/ ٣٠١/ ٤١٧ .

(٢) السابق ص ٤٣/ ٨٣/ ٢٦٦/ ٣٤٧/ ٣٧٧/ ٣٨٠/ ٣٨١/ ٣٩٩/ ٤١٢/ ٥١٦/ ٥٣٠/ ٥٦٦/ ٥٦٩ .

وقيام الدولة وسقوطها موضوع علم الجفروالحدثان. وهو علم يقوم على أساس نفسي. فمن خواص النفوس البشرية التشوق إلى معرفة عواقب أمورهم من حياة وموت وخير وشر والحوادث العامة مثل بقاء الدنيا وعمر الدول. حاول ذلك الكهان فى أخبارهم والراؤون فى أحلامهم بناء على طلب السوقة والملوك. وقد أصبح ذلك صفة فى المدن وممارسات شعبية مثل ضرب الودع والخط على الرمل وضرب الحصى والحبوب وقراءة الفنجان والنظر فى المرايا والمياه وهو ضرب المندل. ويطلبه خاصة من النسوان والصبيان وضعاف العقول. وقد ذمته الشريعة لأن الغيب لا يعلمه إلا الله أو ما اطلع عليه الأنبياء والأولياء. ويتطلع إليه الملوك والأمراء لمعرفة مستقبل دولهم ويسمى حينئذ الحدثان. وقد كان فى العرب كهان وعرافون يخبرون بأعمار الدول. وفى الحديث " إن فيكم محدثين ". وترجمت كتب مماثلة تحتوى على كلام المنجمين والقرانات والطوالع وعلم التنجيم. واعتمد المؤرخون على ذلك للتنبؤ بأعمار الدول اعتماداً على المنقول مثل القول بأن بقاء الدنيا خمسمائة سنة وهو كذب دون تأويل ﴿ وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون ﴾. وفى الأحاديث " أجلكم فى أجل من كان قبلكم من صلاة العصر إلى غروب الشمس "، ربطاً بين أعمار الأفراد وأعمار الأجيال. وأيضاً " بعثت أنا والساعة كهاتين "، وأشار بالسبابة والوسطى. وأيضاً " لن يعجز الله أن يؤخر هذه الأمة نصف يوم " لمزيد من التوبة، إشارة إلى قصر مدة الدنيا من أجل الحث على العمل. وقد ساهم حساب الجمل لأوائل حروف السور على ذلك وهى من المتشابهات ﴿ منه آيات محكمات وأخر متشابهات ﴾. ويُروى أن الرسول قام خطيباً وما ترك شيئاً يقع حتى قيام الساعة إلا وأخبر أصحابه به مما يدل على الهداية وليس على وقائع التاريخ [1].

ويتم الاعتماد أيضاً على كتاب "الجفر" الذى دون فيه كل شئ عن طريق الآثار والنجوم، ويروى أنه كان مع الزيدية ومنسوب إلى جعفر الصادق ويتضمن علم ما سيقع لأهل البيت على العموم ولبعض الأشخاص على الخصوص عن طريق الكرامة والكشف. وسمى الجفر باسم الجلد لأن الجفر فى اللغة هو الصغير. وكان يتضمن تأويلاً باطنياً للقرآن. ومنها أحاديث المهدية وآخر الزمان فى مجتمعات الاضطهاد. وقد ساهم الكندى

---

(١) فى ابتداء الدول والأمم وفى الكلام على الملاحم والكشف على مسمى الجفر، السابق ص٣٣٠ – ٣٤٢.

منجم الرشيد في ذلك حتى في ملك العرب وكميته وسمى "الجفر الصغير"، ويسمى أيضاً "الملاحم". ويطلقه العامة على الحاضر والمستقبل. ويصاغ ذلك نثراً وشعراً لأنه جزء من الثقافة الشعبية وسير الأبطال .

ب- **طبائع العرب**. ولا تنفصل فلسفة التاريخ عند ابن خلدون عن طبائع الشعوب خاصة العرب والعجم والبربر.

فجيل العرب في الخلقة طبيعي لابد منه في العمران. فالعرب جزء من تطور التاريخ البشرى وأحد مراحله أي سكان البادية. يقتصرون على الضرورى من إشباع الحاجات الأساسية دون التحسينات والكماليات. والعرب أشد الشعوب بداوة ومختصون بالقيام على الإبل في حين تقوم باقي الشعوب على الشاه والبقر مثل البربر والأعاجم والترك والتركمان والصقالبة والأكراد بالمشرق.

والصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في معناهم. فالأنساب والتوحش والقفر مقرون ذلك كله بالعرب. وهو أحد مظاهر التجمعات البشرية الأولى. وهو مازال قائماً حتى الآن في الكنية والتسمية بأسماء الأسر وذلك لما اختصوا به من نكد العيش ومشقة الأحوال وسوء المواطن ورعاية للإبل. أما باقي العرب في الشام فاختلطت الأنساب بالتلول والمراعي لاتساع الرزق وتنوع المراعي (١).

والعرب لا يتغلبون إلا على البسائط لأنهم بطبيعة التوحش أهل انتهاب وعبث من غير مغالبة أو ركوب أخطار يفرون إلى منتجعهم بالقفر ولا يذهبون إلى المزاحمة والمحاربة إلا دفاعاً عن معقلهم وعن أنفسهم. ويغيرونه إذا كان صعباً في الدفاع عنه. والقبائل في بطون الجبال بمنأى عنهم. أما على البسائط فهم أقدر بفقدان الحامية وضعف الدولة. هي نهب لهم وطعمة، يغارون عليها لسهولتها إلى أن يتغلبون على أهلها. ويتعاورونهم باختلاف الأيدي وانحراف السياسة إلى أن ينقرض عمرانهم.

والعرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب لأنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش حتى صار لهم خلقة وجبلة بعد أن كان ملذوذاً لما فيه من الخروج على

---

(١) السابق ص ١٢١ - ١٢٢/ ١٢٩ - ١٣٠.

الحكام وعدم الانقياد للسياسة. وهى طبيعة منافية للعمران. غايتهم الرحلة والتغلب وهو ينافى السكون. والاستقرار شرط العمران. ينقلون الأحجار من المبانى والأخشاب من السقوف، والبناء أصل العمران. وفى طبعهم انتهاب ما بين أيدى الناس دون حد. رزقهم فى أسنة رماحهم. فبطلت سياسة حفظ أموال الناس وخرب العمران. ولا يعطوا للصنائع أي قيمة، وهى أصل المكاسب والمعاش. ولا يعتنون بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد، ويفرضون الغرامات والأموال دفاعاً عن أموالهم وحباً فى الجباية. وهم أقرب إلى الفوضى منهم إلى الحكم. والفوضى المهلكة للبشر المفسدة للعمران وهم متنافسون فى الرئاسة ولو كان الآباء والاخوة أو رؤساء العاشر إلا فى حالات نادرة يغلب عليها الحياء. فتكثر الأحكام وتختلف الأيدى على الرعية فى الجباية والأحكام ويفسد العمران. والأمثلة على ذلك في اليمن والعراق والشام وأفريقية والمغرب والسودان. ولم يضرب المثل بمصر بدولتها المستقرة عبر التاريخ[1].

والعرب لا يحصل لهم الملك إلا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة، وذلك لأن توحشهم جعلهم أصعب الشعوب انقياداً ولما فيهم من غلظة وأنفة وبعد الهمة والمنافسة على الرئاسة وتضارب أهوائهم. فالدين وازع قوى ليسهل انقيادهم وجمع كلمتهم، وأن يتم ذلك بأمر الله ليذهب عنهم الخلق الذميم ويتحلون بالخلق الكريم، وتحويلهم من قبائل متباغضة إلى دولة وملك. وهم أسرع قبولاً للحق لسلامة الطبع وبراءة الذمة والفطرة الأولى وكل مولود يولد على الفطرة.

والعرب أبعد الأمم عن سياسة الملك لأنهم أكثر بداوة من سائر الأمم وأبعد فى القفر وأغنى عن حاجات الوديان والتلال فاستغنوا عن غيرهم، وصعب انقياد بعضهم لبعض. ولم يجدوا أمامهم إلا العصبية لايلافهم للدفاع بها عن النفس. وتقتضى سياسة الملك وازع القهر حتى لا يأخذوا ما فى أيدى الناس. فإذا ملكوا أمة انتقموا منها وأخذوا ما فى أيديها وأكثروا من الجبايات وتحصيل الفوائد. فتنمو المفاسد وينشأ الخراب وتعم الفوضى فى الأمة. لذلك بعدت طباع العرب عن سياسة الملك. ولزم تغيير طباعهم

(١) فى أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط ، السابق ص ١٤٩ – ١٥١/ ٣٥٩ .

بسياسة دينية وتحويل دولتهم إلى ملة وارتباطها بالشريعة المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً. فلما نبذوا الدين نسوا السياسة، ورجعوا إلى قفرهم، وجهلوا عصبيتهم، وبعدوا عن الانقياد والنصفة، وعادوا إلى التوحش الأول. ولم يبق لهم من الملك إلا ذكريات الماضى وأنهم من جنس الخلفاء. ولما انتهت الخلافة ضاع الأمر كله، وغلبهم العجم. ولما نسوا الدين رجعوا إلى أصلهم من البداوة. وقد يحصل لهم أحياناً غلبة الدول المستضعفة فى المغرب فيخربون ما يستولون عليه من العمران. والأمثلة على ذلك كثيرة من تاريخهم، دول عاد وثمود والعمالقة وحمير والتبابعة، ومضر فى الإسلام وبنى أمية وبنى العباس (١).

والعرب أبعد الناس عن الصنائع لأنهم أعرق فى البدو وأبعد عن العمران الحضرى وما يدعو إليه من الصنائع فى حين أن العجم فى المشرق وأمم النصرانية وراء البحر الرومى أقدر الناس عليها لأنها أعرق فى العمران الحضرى وأبعد عن البداوة، ليس لديهم إبل أو مراعى أو رمال. لذلك استورد العرب الصنائع من الأمم الأخرى، العجم والصين والهند والترك. والبربر مثل العرب لرسوخهم فى البداوة وقلة الأمصار فى قطرهم باستثناء صناعة الصوف والجلود. وفى حين رسخت الصنائع فى فارس وعند النبط والقبط وبنى إسرائيل واليونان والروم. أما شعوب شبه الجزيرة العربية إذا ملكتهم شعوب الحضارة أصبحوا مثلها. وإذا ملكهم العرب قلت فيهم الصنائع.

ومع ذلك فللعرب لغتهم وشعرهم. لغة العرب مستقلة مغايرة للغة مضر وحمير. فالدلالة والتركيب مختلفان فى اللسانين، وكذلك القدرة على الاختصار والتركيز. لذلك قال الرسول " أوتيت جوامع الكلم واختصر لى الكلام اختصاراً ". وقد دس التشيع مقالة نهاية بلاغة العرب فى حين قد حفظها القرآن والحديث.

واللسان المضرى غير صناعة العربية ومستغنية عنها لأن صناعة العربية فى معرفة قوانينها ومقاييسها. وهى قوانين الأعراب التى وضعها سيبويه فى كتابه مع الشواهد

---

(١) السابق ص ١٥١ – ١٥٣.

العربية. وحصول ملكة اللسان بكثرة حفظ الشواهد حتى يرتسم فى ذهنه القانون (١).

وكما أن العرب أهل لغة فإنهم أيضاً أهل شعر مثل باقى الأمم الأعجمية، فارس واليونان، لا فرق بين عرب عاربة ومستعربة. وقد أبدع أهل الأندلس الموشحات والأزجال نظراً لاختلاف الألسنة والألوان ﴿ إن فى خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم لآيات ﴾.

والنبوة تحتاج إلى عصبية أو ثروة طبقاً لحديث " ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه " وفى رواية أخرى "فى ثروة من قومه". والعصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما فى معناه. وقد يقع اختلاط فى الأنساب عن طريق القرابة أو الحلف أو لولاء أو لفرار من قومه لجناية ارتكبها.

والغاية من العصبية الملك. والملك والدولة العامة يحصلان بالقبيل والعصبية. أما إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغنى عن العصبية. وقد ظن الطرطوشى أن الجند هم حماة الدولة باطلاق بما فيهم المرتزقة. ولم يفطن إلى كيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية. وقد يحدث لبعض أهل النصاب الملكى دولة تستغنى عن العصبية.

والدعوة الدينية تزيد فى أصلها قوة على قوة العصبية. فالدولة أساسها الدين أو العصبية. والدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم. والدولة العامة الاستيلاء العظيم الملك أصلها الدين، نبوة أو دعوة حق (٢).

ولا تكون الرئاسة إلا فى أهل العصبية، ولا تكون فى غير نسبها. وشرف الموالى وأصل الاصطناع بمواليهم لا بأنسابهم. ويستظهر صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالى والمصطنعين وهو أشبه بالمرتزقة اليوم أو الطائفة أو القبيلة أو العشيرة أو الأسرة أو جماعات الضغط أو رجال الأعمال أو شركات توظيف الأموال التى تضحى بالوطن فى سبيل "الشلة"، وتضحى بالجماعة الكبيرة فى سبيل الجماعة الصغيرة. ويتفاوت الموالى فى الالتحام بالدولة وصاحبها. فالولاية والرق تقوم بدور العصبية. وعادة ما

---

(١) السابق ص ٤٠٤ – ٤٠٥/ ٥٥٥ – ٥٥٨/ ٥٦٠ – ٥٦٢/ ٥٨٢ – ٥٨٣/ ٥٤٩ .

(٢) السابق ص ٩٣/ ١٢٨ – ١٣١/ ١٣٩ – ١٤٠/ ١٥٤ – ١٥٦/ ١٥٩ – ١٦١.

يكون ذلك فى آخر الزمان عندما تضعف العصبية [1]. ويستعين الملك بالوزير كما هو الحال فى آية ﴿ واجعل لى وزيراً من أهلى، هارون أخى، اشدد به أزرى، وأشركه فى أمرى ﴾. وقد يقع السلطان فى يد البلاط، جماعة أو فرداً. وبدلاً من أن يستبد السلطان بهم يستبدون هم بالسلطان كما حدث فى ثورة البرامكة. ومع ذلك فالمتغلبون على السلطان لا يشاركون فى اللقب الخاص بالملك بل يسلبون وظائفه وسلطاته. يأخذون المضمون منه ويستبقون الصورة والأشكال والرسوم والألقاب له [2].

والعصبية لفظ قرآنى ﴿ لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذاً لخاسرون ﴾. وتنص عليها السنة. فالبيت بالشرف والأصالة والحقيقة لأهل العصبية. ويكون لغيرهم بالمجاز والتشبيه اعتماداً على حديث "الناس معادن، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهوا"، فى الجاهلية بلا شرط، وفى الإسلام بشرط الفقه أى العلم. وأيضاً "ما بعث الله نبياً إلا فى منعة من قومه". فالعصبية حامل الدين. وتتم العصبية بتدخل الهى ﴿ لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ﴾ [3].

وفى نفس الوقت يبين ابن خلدون موقف الشرع من رفض العصبية وذمها طبقاً لحديث الرسول "إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء. أنتم بنو آدم، وآدم من تراب"[4]. كما يبين القرآن أنه لا نفع فى الأرحام ﴿ لن ترفعكم أرحامكم ولا أولادكم ﴾، وأن أكرم الناس عند الله أتقاهم ﴿ إن أكرمكم عند الله اتقاكم ﴾.

ويتكلم عن العرب ولغة العرب وأشعار العرب واللسان العربى. كما يتحدث عن الملة الإسلامية والأمصار الإسلامية وحملة العلم فى الإسلام. وأحياناً يذكر الأمصار والدول والمدن والأقاليم دون صفة عربية أو إسلامية . ويخصص آخر جزء من المقدمة فى علوم اللسان العربى، علم النحو، وعلم اللغة وعلم البيان وعلم الأدب. واللغة ملكة صناعية. ثم يصف لهجات العرب ولغاتهم، لغة مضر وحمير، وأن لغة أهل الحضر

---

(١) السابق ص ١٨٣ – ١٨٥.

(٢) السابق ص ٢٣٥/ ١٨٥ – ١٨٧.

(٣) السابق ص ١٣٤ – ١٣٥.

(٤) السابق ص ٢٠٢ – ٢٠٣.

والأمصار قائمة بذاتها، وكيفية تعليم اللسان المغربى وهى غير صناعة العربية ومستغنية عنها فى التعليم. ولا يحصل المستعربون من العجم الذوق ولا يتحققوا من معناه كما يفهم أهل البيان. ويقصر أهل الأمصار عن تحصيل هذه الملكة اللسانية التى تستفاد بالتعليم. ومن كان منهم أبعد عن اللسان العربى كان حصولها أصعب وأيسر. وينتقل الكلام العربى إلى فن النظم والنثر. ولا يمكن الجمع بين الاتقان فى كليهما إلا للأقل ويصف ابن خلون صناعة الشعر ووجه تعلمه. وصناعة النظم والشعر فى الألفاظ لا فى المعانى. وتحسن الملكة بجودة الحفظ. ويقبح فيها الانتحال [1].

ويوجد العرب فى الإقليم المعتدل. فهم أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وأدياناً. ظهرت النبوة فيهم. فالنبوات لا تظهر إلا فى الأقاليم المعتدلة. وهذا هو معنى آية ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴾[2].

ولا يشير ابن خلدون إلى شعوب أخرى بالرغم من أن العنوان يتضمن العرب والبربر، ولكن فى تحليلاته يقارن العرب بشعوب المغرب العربى والمشرق العربى والشمال عند القوط والفرنجة فى إطار مقارن [3]. وتتعدد الشعوب والألوان والألسنة دون وقوع فى خصائص ثابتة للشعوب وميزات للآباء. فهذه من الأغاليط الناتجة عن الغفلة عن طبائع الأكوان والجهات، وأنها كلها تتبدل فى الأعقاب ولا تستمر[4]. ويشير ابن خلدون إلى العجم وهو المغربى القادم إلى الشرق. فالذوق العربى لا يحدث للمستعربين من العجم[5]. ويتقدم أهل الفرس فقد كان أكثر حملة العلم منهم وطبقاً لحديث " لو تعلق العلم بأكتاف السماء لناله قوم من أهل فارس " [6].

---

(١) السابق ص ٥٤٥ – ٤٨٨ .

(٢) السابق ص ٨٢ / ٨٩ .

(٣) ويستشهد ابن خلدون بآية ﴿ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ، إن فى ذلك لآيات للعالمين﴾، السابق ٢٦٠/ ٥٨٨ .

(٤) السابق ص ٨٥ .

(٥) السابق ص ٥٦٢ – ٥٦٤ .

(٦) السابق ص ٥٤٣ – ٥٤٥ .

جـ- قيام الدول. والملك مطلب طبيعي للإنسان لأنه يمثل نشأة السلطة نشأة طبيعية في المجتمع لمنع التنازع بين الأفراد وتحقيق الصالح العام وهو ما أكده الشرع[1]. ومن طبيعته الانفراد بالمجد والتسلط [2].

وتقوم الدولة بالوحشية. فإذا كانت الأمة وحشية فإن ملكها أوسع وهو قانون تاريخي للإظهار والانتصار ﴿ ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ﴾. فالأمم الوحشية أقرب على التغلب عمن سواها [3]. ومع ذلك كل دولة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها طبقاً لامتدادها الطبيعي وما تستطيع أن تسيطر عليه. لذلك قل أن تستحكم دولة في الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب [4]. كما أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمرها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة. فاتساع الدولة ليس فقط مشروطاً بالمساحة بل أيضاً بالسلطة وقدرتها على الاستيعاب، مرة من الرعية ومرة من الراعي. وآثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها. الحضارة في الأمصار من قبل الدولة وترسخ باتصال الدولة ورسوخها [5].

ومن دعائم الملك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه "، ومن علاماته أيضاً التنافس في الخلال الحميدة. فالملك طبيعي في الإنسان، والإنسان أقرب إلى الخير منه إلى الشر لقوته الناطقة[6].

وتقوم الدولة بالملك، الخلافة والإمامة أي بالسلطة المركزية. لذلك أقرها الشرع من ضمن سننه. بل إن الخلافة هي الغاية من الخلق ﴿ أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ﴾ ولفظ الخليفة لفظ قرآني "إني جاعل في الأرض خليفة". وهذا هو لب

---

(١) السابق ص١٨٧- ١٨٨. وهو ما يتفق مع رأي هوبز في نشأة العقد الاجتماعي ومخالف لرأي روسو.
(٢) السابق ص ١٦٦ - ١٦٧ .
(٣) السابق ص ١٤٥/ ١٣٨ - ١٣٩ .
(٤) السابق ص ١٦١/ ١٦٣ - ١٦٦ .
(٥) في أن آثار الدولة كلها على نسبة قوتها في أصلها ، السابق ص ١٧٧ - ١٨٢/ ٣٦٨ - ٣٧١.
(٦) السابق ص ١٥٩/ ١٤٢- ١٤٤ .

القصيد فى المقدمة ومركزها [1].

وإقامة السلطة من الشرع وبمقتضى سننه ﴿ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ﴾ وقد طلب سليمان من الله الملك ﴿ رب هب لى ملكاً ﴾.

ويجازى الناس على أعمالهم، الراعى والرعية "إنما هى أعمالكم ترد عليكم" فالغاية من الدنيا هى الآخرة ﴿ يعلمون ظاهراً من حياة الدنيا ﴾ [2]. ومن مقتضيات الملك الطاعة لأولى الأمر ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾.

وبالإمامة، تتحقق مصالح الأمة المفوضة إلي نظر الخلق. الإمامة فى قريش عند البعض استناداً إلى حديث " الأئمة من قريش ". وينكر البعض الآخر شرط القرشية " اسمعوا وأطيعوا وإن ولى عليكم عبد حبشى ذو زبيبة ". بينما الإمامة عند الشيعة بالنص والتعيين وهو معنى ﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ وهو على ابن أبى طالب [3].

وإذا كانت حقيقة الخلافة نيابة عن صاحب الشرع فى حفظ الدين وسياسة الدنيا فصاحب الشرع متصرف فى الأمرين، فى الدين بمقتضى التكاليف الشرعية، وفى الدنيا برعاية المصالح فى العمران البشرى. والخطط الدينية الشرعية هى الصلاة والفتيا والقضاء والجهاد والحسبة. وكلها مدرجة تحت الإمامة الكبرى وهى الخلافة وتصرفها فى سائر أحوال الملة الدينية والدنيوية. والعدالة وظيفة دينية تابعة للقضاء، والسكة النظر فى النقود المتعامل بها بين الناس. أما وظائف الإمارة والوزارة والحرب والخراج فصارت وظائف سلطانية. ويلاحظ ابن خلدون أن وظيفة الجهاد بطلت ولا تمارسها إلا بعض الدول القليلة!

ولقب أمير المؤمنين من سمات الخلافة وهو محدث فى عهد الخلفاء. ومن أجل

---

(1) الباب الثالث : فى الدول العامة والخلافة والمراتب السلطانية ... السابق ص ١٥٤ – ٣٤٢.

(2) السابق ص ١٩٠ – ١٩١/ ١٩٣/ ٢٠٣/ ١٩١ – ٢٠٣/ ٢١٠/ ٢١٣/ ٢٠٩/ ٢١٠ – ٢١٨ .

(3) وتروى أحاديث أخرى مثل " من كنت مولاه فعلى مولاه " ، " أقضاكم على " ، " من يبايعنى على روحه وهو وصى وولى هذا الأمر من بعدى "، السابق ص ١٩٤/ ١٩٧ .

المقارنة يشرح ابن خلدون اسم البابا والبطرك فى الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود ثم يعود إلى مراتب الملك والسلطان وألقابها: الوزارة والحجابة، وديوان الأعمال والجبايات، وديوان الرسائل والكتابة، وقيادة الأساطيل. وتتفاوت مراتب السيف والحكم فى الدول. وللملك والسلطان شارات خاصة مثل الآلة ونشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ فى الأبواق والقرون والسرير والمشير والتخت والكرسى، والسكة والخاتم والطراز والفسطاط والسياج والمقصورة للصلاة والدعاء فى الخطبة [1].

والحروب طبيعة فى البشر واقعة فى دولة الخلافة، غيرة أو منافسة أو عدواناً أو غضباً لله والدين أو غضباً للملك وسعياً لتمهيده [2]. فالحروب أربعة أنواع: الأول ما يجرى بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة. والثانى العدوان بين الأمم الوحشية الساكنة فى القفر. والثالث المسمى فى الشريعة الجهاد. والرابع حروب الدول مع الخارجة عليها والعاصية لها. الأولان حروب بغى وفتنة. والأخيران حروب جهاد وعدل. والحروب ضربان إما الزحف أو الكر والفر. وقد تقل الجباية وتكثر. وفى أواخر الدولة تزداد المكوس وتكون إيذانها بنهايتها. والتجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية لأنه فى مركز سلطة ولا تجمع السلطتان السياسية والاقتصادية. وتكون ثروة السلطان وحاشيته فى وسط الدولة وهى فى ذروتها. وينشأ نقص العطاء من السلطان بسبب نقص الجباية.

وتوجد الدول من المدن والأمصار ثانية عن الملك. فالملك يدعو إلى نزول الأمصار. ويشبه الملك الكبير المدن العظيمة والهياكل المرتفعة. ولا تستقيم دولة واحدة ببناء الهياكل العظيمة. وتجب مراعاة أوضاع المدن حتى لا يذهب البنيان. وهناك مساجد وبيوت عظيمة فى العالم مثل البيت الحرام بمكة والقدس الشريف. والمدن والأمصار بأفريقيا والمغرب قليلة. كما أن المبانى والمصانع فى الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى كل من قبلها من الدول. وتتفاضل الأمصار والمدن فى كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق وهو تفاضل عمرانها فى الكثرة والقلة. لذلك يحتاج المتمولين من أهل

---

(١) السابق ص ٣٠٩/ ٢١٠ – ٢١٨ .

(٢) فى الحروب ومذاهب الأمم وترتيبها ص ٢٧٠ – ٢٨٦ .

الأمصار إلى الجاه والمدافعة لما يتطلب العقار والضياع، بناء وحفظاً، من مال وفير[1]. يتأثل العقار والضياع فى الأمصار وحال فوائدها ومستغلاتها. ولا يكون التأثل دفعة واحدة ولا فى عصر واحد.

وفى المدن تتحدد أسعار البضائع فى الأسواق. والأقطار فى اختلاف أموالها بالرفقة والفقر فى الأمصار. وتختص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض[2]. والتجارة محاولة للكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالأجل. وقد تقوم على الغش والتطفيف المجحف بالبضائع والمضلل فى الأثمان، والجحود والإنكار لرأس المال وعدم التقيد بالكتابة والشهادة. أهل النصفة من التجار قليل. لذلك كانت خلق التجار نازلة عن خلق الأشراف والملوك، بعيدة عن المروءة. وتتسم بها أخلاق الطبقة السفلى مثل المماحكة والغش والخلابة وتعاهد الأيمان الكاذبة على الأثمان رداً وقبولاً. والتاجر البصير لا ينقل من السلع إلا ما يحتاج إليه، والاحتكار مشؤوم، ويعود على المحتكر بالتلف والخسران. ورخص الأسعار مضر بالمحترفين فى حين أنه نافع للمستهلكين [3].

والفلاحة من أحط الأعمال طبقاً لحديث "ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل" إشارة إلى المحراث. بل إن الغناء له حكم شرعى فى حديث " لقد أوتى مزماراً من مزامير داود "، ويعنى حسن الصوت وليس شرعية الغناء [4].

والصنائع لابد لها من العلم. فالصناعة ملكة وكمالها بالعلم. وتكمل بكمال العمران الحضرى وكثرته. وقد تحصل ملكة الصناعة لصاحبها، وقل أن يجيد صناعة أخرى. وأمهات الصنائع الضرورية فى العمران الفلاحة والبناء والخياطة والتجارة والحياكة. والشريفة بالموضع التوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب. والصناعة تكسب صاحبها عقلاً خصوصاً الكتابة والحساب[5]. ورسوخ الصنائع فى الأمصار يكون برسوخ

---

(1) السابق ص ٣٤٢ – ٣٦٨.
(2) السابق ص ٣٦٧ – ٣٦٨/ ٣٦٢ – ٣٦٤/ ٣٧٦ – ٣٧٧.
(3) السابق ٣٩٤ – ٣٩٩.
(4) السابق ص ٣٩٤/ ٤٢٣ – ٤٢٨.
(5) السابق ص ٣٩٩ – ٤٢٨.

الحضارة وطول أمده. وتستجاد وتكثر إذا كثر طالبها. ويتكون المجتمع من طبقات مهنية، العامل وصاحب العمل، الرئيس والمرؤوس ﴿ ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون ﴾. وقد يكون ذلك دون أخلاق الخضوع والتملق [١]. والكسب قيمة الأعمال البشرية، فالعمل مصدر القيمة بلغة المعاصرين [٢]. ويكون السعى فى الاقتناء والقصد إلى التحصيل والمعاش هو ابتغاء الرزق والسعى فى تحصيله ويكون إما مغرماً وجباية أو اصطياداً أو فلحاً أو صناعة أو تجارة. فالمعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة. والإمارة ليست مذهباً طبيعياً للمعاش والفلاحة متقدمة على باقى وجوهه. وهى فى معاش المتضدعين وأهل العافية من البدو.

والخدمة ليست معاشاً طبيعياً مثل الجندى والشرطى والكاتب. يترفع عنها المشرفون. والخادم قد يكون مطلعاً موثوقاً به أو مطلعاً غير موثوق به، أو غير مطلع موثوق به أو غير مطلع وغير موثوق به. والأفضل الأول على الإطلاق ولكنه مستغنن عن الخدمة لأنه حينئذ يكون صاحب رياسة. والمطلع غير الموثوق أرجح لأن من الحكمة إصلاح خيانته. وهو مثل النقاش الدائر فى التفاضل بين أهل الحكم وأهل الخبرة. كما أن ابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس بمعاش طبيعى أو هو ما يعادل الميراث والنفط[٣].

والجاه مفيد للمال جمعاً بين السلطة والثروة. كما تحصل السعادة والكسب لأهل الخضوع والتملق. فالثروة إما من أعلى أو من أسفل. والعلماء والأدباء وأرباب القلم أقل الناس ثروة فى الغالب باستثناء فقهاء السلطان أو المتكسبين بالعلم من عامة الناس[٤].

والعلم والتعليم طبيعى فى العمران البشرى. وهو من جملة الصنائع. وتكثر العلوم حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة. ويصف ابن خلدون العلوم المتراكمة فى عصره وهى عقلية طبيعية فى الإنسان أو نقلية. الأولى يهتدى بها الإنسان بفكره مثل علوم الحكمة. والثانية نقلية وضعية مستندة إلى الخبر والرواية إلا فى فروعها حيث يمكن

---

(١) السابق ص ٣٩٠ – ٣٩٣ .

(٢) السابق ص ٣٨٠ – ٣٨٤/ ٣٩٤ .

(٣) السابق ص ٣٨٣ – ٣٨٩ .

(٤) السابق ص ٣٨٩ – ٣٩٤ .

استعمال القياس المستند إلى الخبر. والعلوم النقلية مثل علوم اللغة والقرآن والقراءة والحديث والتفسير والسيرة والفقه وهو علم الفرائض. وعلم أصول الفقه هو الذى يجمع بين النقل والعقل، الاستدلال على الأحكام الشرعية من أدلتها اليقينية وكذلك علم الكلام. ويعتبر ابن خلدون التصوف من العلوم الشرعية الحادثة فى الملة، أقرب إلى علم الأخلاق، وكذلك علم تعبير الرؤيا [١].

أما العلوم العقلية فهى علوم الحكمة، المنطق والطبيعيات والإلهيات والتعاليم والهندسة والحساب والفلك والموسيقى. وتشتمل أيضاً العلوم الطبيعية مثل الطب والفلاحة والكيمياء. وكما يبطل الفلسفة ويثبت فساد منتحليها، يبطل صناعة النجوم وضعف مداركها وفساد غايتها. وينكر ثمرة الكيمياء واستحالة وجودها وما ينشأ من المفاسد عن انتحالها [٢]. والعجيب وضع علوم السحر والطلسمات من ضمن العلوم وهى علوم التأثيرات فى عالم العناصر بمعين من الأمور السماوية [٣].

ويبين ابن خلدون مناهج التربية والتعليم وطرق تحصيل العلوم. ويجد أن كثرة التأليف فى العلوم عائقة عن التحصيل، وأن كثرة الاختصارات فى العلوم مخلة بالتعليم. ووجه الصواب فى التعليم وتحقيق الفائدة منه أن يكون على التدريج، وألا يتم توسع الأنظار أو تفريع المسائل فى العلوم الإلهية. ويتعلم الولدان القرآن فى الصغر دون شدة لأن الشدة على المتعلمين مضرة بهم. وحين الكبر تكون الرحلة فى طلب العلوم ولقاء المشايخ حتى يكمل العلم. والعجيب أن يجعل ابن خلدون أكثر العلماء من البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها وهو غير مطابق للواقع مع العياذ من علم لا ينفع [٤].

د- **سقوط الدول.** ولا تقوم الدول إلا لكى تسقط، ولا تتقدم إلا لكى تنهار طبقاً للتصور المنهار للتاريخ الذى تؤيده أحاديث مثل "خير القرون قرنى والذى يلونه" أو "الخلافة ثلاثون سنة ثم تعود ملكاً عضوداً". فالملك غاية طبيعية للعصبية ليس عن اختيار

---

(١) السابق ص ٤٢٩ – ٤٧٨.
(٢) السابق ص ٤٧٨ – ٥٣٩ .
(٣) السابق ص ٤٩٦ – ٥٠٣ .
(٤) السابق ص ٥٣١ – ٥٤٢ .

بل عن ضرورة الوجود وترتيبه. وكل شريعة أو ديانة تحال إلى الجمهور تقوم على العصبية كضرورة للملة (١).

والتدافع سنة الكون، صراع الممالك التى تجسد صرع العصبيات ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ﴾ توجد العصبية فى الأمصار ويتقلب بعضها على بعض. وتنهار المجتمعات إذا انتهى الصراع وآثر قوم التخاذل والتخلف والارتهان إلى الأرض. لذلك نقد القرآن الخوالف والقاعدين والتثاقل كما فعل بنو إسرائيل قائلين لموسى ﴿ إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها ﴾، وقولهم ﴿ اذهب أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون ﴾ فالمذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم من عوائق الملك، مثل حرث الأرض وترك الفتح والجهاد فى سبيل الله كما قال الرسول لما رأى سكة المحراث فى دور بعض الأنصار "ما دخلت هذه دار قوم إلا دخلهم الذل".

وقد انعكس هذا التصور الحركى للتاريخ على التصور النظرى لله. فإذا كان التاريخ هو سنن الوقوف على عمر الحضارة والدولة فإن الله يدرك هذا التغير ويتابعه "كل يوم هو فى شان" (٢).

وتقوم الدول وتنهار، وتنهض الممالك وتسقط، وتتصارع القبائل وتتزاحم ويبقى الله، يرث الأرض ومن عليها "والله وارث الأرض ومن عليها"، "والله خير الوارثين". وهو الذى يؤتى ملكه من يشاء ﴿ والله يؤتى ملكه من يشاء ﴾ (٣).

ويبدأ التقدم والانهيار معاً فى التحول من حالة البداوة إلى حالة الحضارة. أجيال البدو والحضر طبيعية. والبدو أقدم من الحاضر وسابق عليه. والبادية أصل العمران، والأمصار مدد لها. والبدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر. ولا يسكن البادية إلا القبائل أهل العصبية فى حين أن الملوك فى الأمصار والمدن هم مركز السلطة. وانتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة انتقال طبيعى. هى أطوار طبيعية للدول، ويقصر

---

(١) السابق ص ٣١٨/ ٣٦٨/ ٢٠٢ - ٢٠٩ .
(٢) السابق ص ٣٧٧ - ٣٧٨/ ١٣٩/ ٣٩٥/ ١٤٠ - ١٤٢/ ٣٧١ - ٣٧٤ .
(٣) السابق ص ١٣٠/ ١٤١/ ١٥٦/ ١٧٤/ ١٨٦/ ١٨٧ .

أهل البادية عن سكنى المصر الكثير العمران [١].

ومعاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم ذاهبة بالمنفعة منهم تذللا للأحكام أو تجنباً للرؤساء فتنكسر شوكتهم [٢]. ويتعود الناس على هذه الأحكام منذ الصبا ويتربون عليها. فهى أحكام سلطانية تعليمية.

ومن عوائق الملك المذلة للقبيل والانقياد إلى سواهم أي بلغة العصر الاستعمار والغزو والسيطرة والأحلاف والتبعية السياسية والاقتصادية. وإذا غلبت الأمة وصارت فى ملك غيرها أسرع إليها الفناء. ومن علامات الشعوب المغلوبة الاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده إحساساً منه بالنقص ورغبة فى التفوق عليه. ومع ذلك البوادى من القبائل مغلوبون لأهل الأمصار لأن عمران البادية ناقص عن عمران الأمصار.

وإرهاف الحد مضر بالملك ومفسد له فى الأكثر. فمن مصلحة الملك القوة والسيطرة والشكيمة، والإضافة إليها وليس النقص منها حفاظاً على هيبتها. ولا يكون ذلك بالقهر والعقوبة حتى لا تتحول الرعية إلى نفاق فى الظاهر وعداء فى الباطن فتنقلب عليه وتخذله فى أوقات الشدة. قلة الإفراط فى الذكاء أحد شروط الملك، والذكاء المفرط ضار به. لذلك قال الرسول "سيروا على سير أضعفكم". فالكيس والذكاء عيب فى صاحب السياسة لأنه إفراط فى الفكر كما أن البلادة إفراط فى الجحود. والطرفان مذمومان، والتوسط محمود [٣].

ويقع الخلل فى الدولة لعدة أسباب. فإذا كان الملك يقوم على الشوكة والعصبية أى الجند والمال فإن الخلل قد يعرض فيهما معاً. ويقع الخلل فى العصبية عندما يجدع الملك أنوف عشيرته فيحيط بها القهر والترف. وقد يتحول القهر إلى القتل والتشريد والإهانة وسلب النعمة والترف فتشتد العصبية. فالعصبية تشتد بالقرابة والرحم والأمثلة على ذلك

---

(١) السابق ص ١٣٠ – ١٣٨ ٣٦٤-٣٦٥/ ١٧٢ – ٣٧٤ .

(٢) السابق ص ١٢٥ – ١٢٧/ ١٤١ –١٤٢/ ١٤٧ – ١٤٨/ ١٥٣ .

(٣) السابق ص ١٨٨ – ١٨٩. لذلك لم يستمر نابليون ومحمد علي وعبد الناصر وأحمد بن بلا ولومومبا.

كثيرة من تاريخ العرب فى الإسلام من الهند إلى الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً. أما خلل المال فإن الدولة تكون فى بدايتها بدوية ترفق بالرعايا وتقتصد فى النفقات وتتعفف فى الأموال وتقلل الجباية. فإذا ما عظم الاستيلاء واستعجل الملك أدى إلى الترف وكثرة الإنفاق لتعاظم نفقات السلطان. فيخلف الوهن بالدولة ويتجاسر عليها أهل النواصى فتتحل وتنتهي إلى الهلاك. والترف قد يزيد الدولة فى أولها قوة، قوة التسهيلات المادية. وتوجد وفرة فى العمران آخر الدولة وتقع فيها كثرة الموتان والمجاعات (١).

وإذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والبدعة أقبلت الدولة على الهرم كالأشخاص. فالدولة تقتضى الانفراد بالمجد، فيتكاسل باقى العصبة، ويرثون المذلة والاستعباد. ثم يربى الجيل الثانى على الهبة والعطاء وتهن الدولة، وتضعف الشوكة. ويهلك الفقير والمترف، ويقل الغزو، وتبدأ الانقلابات حتى يأذن الله بالفناء. وهو نتيجة طبيعية للترف. وينتج أيضاً عنها الراحة والدعة التى تساعد على نهاية الدولة. والأمثلة كثيرة من الترك والمماليك والموحدين حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ويقع الخراب فى الأمصار. إذ يبدأ العمران بمساكن قليلة وبناء من الحجر والجير قبل الزليج والرخام والزجاج والصدف والفسيفساء. ثم يعود العمران كما كان أولاً بدوياً بدائياً حتى تخرب القصور.

والأمصار التى تكون كراسى للملك تخرب بخراب الدولة وانقراضها. إذ فتشهد الصنائع بعظم الحاجة إليها وكثرة الطلب عليها. فإذا ما تناقص الطلب وقلة الحاجة وتم الاقتصار على الضرورى تذهب الصنائع، ويختفى الصناع النقاشون والصواغ والكتاب والنساخ، وكما انقضت دمشق عاصمة الأمويين، وبغداد عاصمة العباسيين، والقاهرة عاصمة الفاطميين والأيوبيين والمماليك . وإذا ما قاربت الأمصار الخراب انقضت منها الصنائع. فالعلوم لا تكون إلا فى وقت قيام الدول وأسباب نهضتها (٢).

وتنهار المجتمعات إذا ما فسدت أخلاق الطبقة التجارية التى اغتنت عن طريق

---

(١) السابق ص ٢٩٤ – ٢٩٨/ ١٤٠ – ١٤١/ ١٦٧ – ١٦٨/ ١٧٤ – ١٧٥/ ٣٠١ – ٣٠٢.
(٢) السابق ص ٣٥٩ – ٣٦٠/ ٤٠٣ – ٤٠٤/ ٣٧٤ – ٣٧٦.

للتجارة والتحايل على المكوس ﴿ وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا ﴾ [1]. وبالرغم من أن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون قائمة على الاستقراء والمشاهدة ووصف أحوال الأمم وإعمال العقل لاستخراج العلل والأسباب المطردة إلا أنها أيضاً تقوم على المنقول وكأنه ما هو إلا تصديق للآية كنوع جديد من التفسير التاريخي العلمي الذى يقوم على التصديق والتحقق.

فقوانين التاريخ هى قوانين الأخلاق أي الممارسات الفردية والاجتماعية مثل آية ﴿ إن أكرمكم عند الله اتقاكم ﴾. إذا ذهبت الأخلاق ذهب الملك "وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له". فمن علامات الملك التنافس فى الخلال الحميدة [2].

ولأسباب انهيار الدول كثيرة منها الظلم المؤذن بخراب العمران فالعدوان على أموال الناس يذهب بالآمال فى التحصيل والاكتساب فيتوقفون عن السعى. وبقدر العدوان يكون انسحاب الرعايا من الكسب. وفى نصائح الفرس أن الملك لا يتم إلا بالشريعة وطاعة الله، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل للمال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل هو الميزان بين الرب والخلق. والملك هو القيم على هذا الميزان. فإذا ظلم الملك انهار النظام السياسى الكونى الاجتماعى كله، وضاعت مقاصد الشرع الضرورية الخمسة حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال. وهو معنى آية ﴿ وما ربك بظلام للعبيد ﴾. ومن أوجه الظلم تسخير الرعايا بغير حق لأن العمل مصدر للرزق، وشراء ما فى أيدى الناس بأبخس الأثمان [3].

وفى مقابل هذا التصور المنهار للتاريخ هناك التصور الارتقائى له وأن المستقبل أفضل من الماضى. فى المستقبل يتحقق العدل كما وقع الظلم فى الماضى. ويمثل ذلك ما يقارب نصف الأحاديث المذكورة فى المقدمة فى أمر " الفاطمى ". وهى ليست فقط نصوصاً بل تراثاً شعبياً وإيماناً للعوام بظهور المخلص إذا ما اشتد الضيق وعظم البلاء.

---

(١) السابق ص ١٤٤/ ٣٧٣.

(٢) السابق ص ١٣٦/ ١٤٤.

(٣) السابق ص ٢٨٦ – ٢٩٠.

وهو الذى سيحقق العدل والرخاء [١].

هـ- مراحل التاريخ. وتبدو فكرة المراحل عند ابن خلدون مثل الأدوار والأكوار عند الشيعة فنهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة آباء. فالكائنات الطبيعية ذاتها كائنة وفاسدة بالمعاينة. كل شئ مثل العلوم والصنائع تنشأ وتدرس، رئاسة وشرف ثم قحة وابتذال. ومن الأجيال الأربعة اثنان مبدعان واثنان مقلدان، اثنان للقيام واثنان للسقوط، وتلك سنة الكون، توالى الأمم والشعوب ﴿ إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد، وما ذلك على الله بعزيز ﴾. وهو متفق أيضاً مع ما قال الرسول "إن الكريم ابن الكريم ابن الكريم، يوسف بن يعقوب بن اسحق بن إبراهيم". وهو متفق مع التوراة بأن الله مطالب بذنوب الآباء للبنين على التوالت والروابع. فالأربعة أعقاب فى النسب والحسب. والشرف يأتى لمن كان له ثلاثة آباء متتالية واتصالهم بكمال الرابع [٢].

والدولة لها أعمار طبيعية كالأشخاص. حوالى مائة وعشرين سنة، وهى مدة قرانات الأفلاك. وهو عمر نوح. فالدولة ثلاثة أجيال والجيل أربعون عاماً كما قال القرآن ﴿ حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ﴾ وهو معنى آية ﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾، ﴿ ولكل أجل كتاب ﴾.

وتختلف أحوال الدولة باختلاف الأطوار وهى خمسة: الأول طور الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك واكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة. والثانى دور الاستبداد والانفراد بالملك واصطناع الرجال والموالى. والثالث دور الفراغ والدعة للتمتع بثمرات الملك وتخليد الآثار وتشييد المبانى والهياكل. وهو آخر أطوار الاستبداد. والرابع طور القنوع والمسالمة والتقليد والسكون. والخامس طور الإسراف والتبذير والإنفاق فى سبيل الشهوات واللذات حتى يرث الله الأرض ومن عليها والله خير الوارثين[٣].

---

(١) يذكر فى المقدمة ٩٢ حديثاً منها ٤٣ حديثاً فى أمر الفاطمى. فى أمر الفاطمى وما يذهب إليه الناس فى شأنه وكشف الغطاء عن ذلك، السابق ص ٣١١ – ٣٣٠.

(٢) فى أن نهاية الحسب فى العقب الواحد أربعة آباء، السابق ص ١٣٦ – ١٣٨.

(٣) السابق ص ١٦٨ – ١٧٦/ ٢٩٣ – ١٩٦.

وانهيار الدولة قانون طبيعي. فإذا نزل الهرم بالدولة لا يرتفع كما هو الحال فى الكائنات الحية. وقد لا تنفع حركات الإصلاح أو التجديد والنهضة. فالدعة والترف لا يتحولان إلى جهاد ونضال. والعصبية التى لا تذهب لا تعود. ويغيب التأييد الإلهى والنصر السماوى (1).

ويعظم الحجاب فى الدولة عند الهرم. فالبداوة شعار العصبية والدولة فى البداية. ويغيب عنها التنازع فى الملك إن كان قيامها بالدين. وإن كان قيامها بالغلبة تتغلب البداوة. فإذا بدأ الانفراد بالملك زاد الحجاب وظهرت البطانة، وتكرر الحجاب وتكاثر.

قد تقوم الدولة بعد انهيارها وتتجدد. إذ تنهار الدولة وتقوم من جديد بطريقتين. الأولى استبداد ولاة الأعمال فى الدولة القاصية عندما تتقلص السلطة المركزية فيكون لكل واحد منهم دولة يستجدها لقومه، ويغلب من له القوة. والأمثلة من دولة بنى العباس. والثانى الخروج على الدولة ممن يجاورها من الأمم والقبائل بدعوة جديدة أو بشوكة وعصبية. لذلك كان أول مظهر من مظاهر الهرم انقسام الدولة الواحدة إلى دولتين. وتستولى الدولة المستجدة على الدولة المستقرة بالمطاولة لا بالمناجزة. فإذا ذهب الملك عن بعض الشعوب من أمة فلابد من عودته إلى شعب آخر منها مادامت له العصبية، وليس بالضرورة نفس الشعب (2).

قد يبدو ابن خلدون متشائماً فى فلسفته للتاريخ. فالبداوة خشونة وفظاظة وتغلب وتفرد بالملك، ونهب وسلب واستيلاء على أموال الناس. والحضارة ترف ودعة وترهل وحرص على الدنيا وإيذان بالنهاية والتحول من البداوة إلى الحضارة بنبوة وولاية أو ملك أى بسلطة دينية أو سياسية وليس تحولاً طبيعياً عن طريق نمو طبيعى بالتفاعل الحضارى والتعليم والتثقيف. والتاريخ لا يقوم إلا لينهار فى أربعة أجيال أى فى قرن ونصف، ولا يوجد تراكم تاريخى يظهر من خلاله مفهوم التقدم وكأن التطور دائرى، عود على بدأ، وليس مستقيماً مطرداً أو حتى حلزونياً لأن البدو لا يتعلمون ولا الحضر، ولا يوجد تراكم تاريخى كاف للموعظة والعبرة من دروس التاريخ.

---

(1) السابق ص ٢٩٠ – ٢٩٤ .

(2) السابق ص ١٤٥ – ١٤٧/ ٢٩٢ – ٢٩٣/٢٩٨ – ٣٠١ .

ويشير ابن خلدون إلى الإفرنج. فقد عرف المسلمون شمال البحر المتوسط من خلال أسبانيا وصقلية. وألف الادريسى "نزهة المشتاق" لملك صقلية من الإفرنج، بعد خروجها من إمارة مالقة [1]. وقد بلغ ابن خلدون أن سفائن من الإفرنج مرت بجزر الإقليم الأول فقاتلهم المسلمون وغنموا منهم وسبوا وباعوا بعض أسراهم بسواحل المغرب الأقصى وصاروا إلى خدمة السلطان. فلما تعلموا اللسان العربى أخبروا عن حال جزائرهم فى الزراعة والبناء والرعى وفنون القتال وديانتهم وأدوات ملاحهم مثل " الكومباس ". وقد كان لدولة الإسلام اتصال بالقوط. وملكت الفرنجة سواحل المغرب قبل الإسلام. عرف ابن خلدون أسبانيا ويتحدث عن برسلونة وسرقوسة وجزر البحر الأبيض المتوسط مثل مالطة والساحل الجنوبى لأوربا إلى الشمالى للبحر الأبيض المتوسط، وبلاد غشكونية من أمم الفرنج. كما عرف دول البلقان وأوربا الشرقية. وشمال أوربا حتى أيسلندا. ومن ثم يكون ابن خلدون قد وصف أوربا وآسيا وأفريقيا، العالم القديم كله، والعالم الاسلامى فى مركزه .

كما عرف المسلمون بلاد الشرق، فارس والهند والصين. وعرفوا بلاد الجنوب، بلاد الزنج. وعرفوا بلاد الوسط، اليهود فى مصر والشام. فالعرب وسط العالم، شرقهم شعوب آسيا، وغربهم أسبانيا. وشمالهم أقوام أوربا. وجنوبهم أفريقيا، الأحباش والزنج[2].

فإذا كان ابن خلدون قد وصف تحول العرب من الوحشية إلى الملك بفضل الإسلام ثم عودتهم إلى التوحش من جديد فى القرون السبعة الأولى فإن بداية المرحلة الثانية للحضارة العربية الإسلامية فى القرون السبعة التالية لابن خلدون منذ ابن تيمية قبله بقرن حتى القرن الرابع عشر تحول العرب من الملك الأول إلى الملك الثانى فى عصر الخلافة العثمانى التى ضمت الأمصار فى آسيا فى المشرق وأوربا فى المغرب. ومنذ القرن الماضى وقد بدأت حركة إصلاحية جديدة خرجت منها حركات التحرر الوطنى بالرغم من تعثرها. وقد بدت مرحلة ثالثة للحضارة العربية الإسلامية ترنو إلى قرون سبعة ثالثة من القرن الخامس عشر الهجرى حتى القرن الواحد والعشرين الهجرى وليس الميلادى

---

(١) السابق ص ٥٣/ ٦٧/ ٧٢/ ٧٨/ ٨٠/ ٣٧٠ .
(٢) السابق ص ٥٦ – ٥٩/ ٦٥/ ٨٢/ ٨٥ .

وبداية الألفية الثالثة.

تحتاج الحضارة العربية الإسلامية إلى ابن خلدون جديد قادر على ضم القرون السبعة التالية له فى منظور أوسع واستبصار القرون السبعة القادمة فى رؤية عامة وشاملة للتاريخ. وبدلاً من وصف قيام الدول وسقوطها فى الماضى يصف قيام الدول وتعثرها فى الحاضر. وبدلاً من أن يحلل أسباب الانهيار يضع شروط النهضة. وهو ما تنبأ به ابن خلدون نفسه فى آخر المقدمة كما تنبأ به ابن سينا من قبل فى آخر كتاب الشعر [1].

و - خاتمة: من اليونان القديم إلى الغرب الحديث. إذا كانت علوم الحكمة القديمة قد نشأت وتطورات واكتملت فى عصر الحضارات القديمة، اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً مع صدارة اليونان فان علوم الحكمة فى طورها الجديد تتعامل مع أوروبا ولمريكا غرباً والهند والصين شرقاً. وكما ورث اليونان الرومان قديماً، ورثت أمريكا أوروبا حديثاً. ومن ثم تستأنف علوم الحكمة طورها الثانى فى تعاملها مع الغرب الحديث فى مراحل النقل، تدويناً وترجمة وشرحاً، ومرحلة التحول عرضاً وتأليفاً وتراكماً حتى مرحلة الإبداع فى الحكمة النظرية والحكمة العملية. وما زلنا نمر بمرحلتى النقل والعرض منذ أكثر من مائتى عام ولم نصل بعد إلى مرحلة الإبداع. الفلسفة الغربية جزء من الفلسفة الإسلامية فى طورها جديد. فليست الفلسفة الإسلامية مرحلة واحدة فى التاريخ ثابتة ساكنة هى اللحظة اليونانية. بل هى لحظات متجددة مع دورات التاريخ. وقد عرف الباحثون لحظة العصر الوسيط الأوروبى حيث بدأت الترجمة العكسية من العربية إلى اللاتينية أو العبرية، وبدأ النقل العكسى من الإسلام إلى الغرب حتى عصر النهضة وقبل أن يبدأ الغرب مساره الخاص، من النقل إلى الإبداع. وعرف رواد النهضة العربية المعاصرة منذ قرنين لحظة العصور الحديثة ولكنها لم تتحول بعد من فكر إلى فلسفة، ومن الترجمة إلى التأليف، ومن الشرح والملخصات إلى الإبداع.

---

(١) "ولعل من يأتى بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح وعلم بين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل، والله يعلم وأنتم لا تعلمون"، المقدمة ص ٥٨٨.

فالحكيم اليوم هو الذى يعرف تجربة القدماء ويساهم فى تجربة المحدثين. هو الذى يعلم اللحظة الماضية، لحظة اليونان القديم، ويستأنفها فى لحظة الغرب الحديث. الحكيم اليوم ليس متفرجاً ولا مؤرخاً ولا متكسباً بالكتاب المقرر ولا مؤلفاً فى ظروف المعيشة وأحوالها، الترقيات الداخلية أو الاعارات الخارجية، ولا مستشرقاً يقلد مناهج المستشرقين بل هو خليفة الحكماء القدماء ووارثهم. يستأنف أبوارهم، ويوحد ثقافة الأمة بين الموروث والوافد بدلاً من الصراع بينهما الذى يصل إلى حد التحزب والتعصب وسفك الدماء، صراعاً علىالسلطة السياسية. فالحق فى جانب واحد. والصواب فى مصدر واحد. هو صاحب الدار الذى يحمى ثقافة الأمة من ازدواجيتها وتبعيتها إلى الموروث القديم أو الوافد الحديث. من ثم يتم تجاوز التخصصات المعاصرة التى تقوم على صراع المصالح أكثر من تحقيق الأهداف المشتركة. فلو كان ابن رشد حيا بيننا وأستاذاً معنا لصعب تحديد تخصص له، إسلامية أو يونانية. وإذا فرق القدماء بين علوم العرب وعلوم العجم، بين علوم الوسائل وعلوم الغايات فان الفلسفة الغربية اليوم هى علوم العجم المحدثين وعلومم العرب هى علوم الغايات. فماذا ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة: ديكارت، هيجل أرسطو العصر ؟ ولو بعث ابن سينا الآن فكيف يبوب الحكمة الجديدة، منطق وطبيعيات وإلهيات ؟ ولو بعث الفارابى الآن فأى حكيمين يوفق بينهما، هيجل وماركس؟ ومن ثم فالجبهة الثانية فى مشروع "التراث والتجديد" الموقف من التراث الغربى هو استئناف للجبهة الأولى" الموقف من التراث القديم. ويكون "علم الاستغراب" أقرب إلى العرض والتأليف والتراكم أى فى مرحلة تحول من النقل إلى الإبداع فى علاقتنا بالغرب الحديث حتى تستطيع الأجيال القادمة أن تنتقل إلى الإبداع الخالص الذى سماه ابن سينا "الشعر المطلق".

المصادر والمراجع

أولاً: النصوص القديمة

١- أبرقلس: أ- كتاب الإيضاح فى الخير المحض (منسوب إلى أرسطو طاليس) عبدالرحمن بدوى: الأفلاطونية المحدثة عند العرب. أبرقلس الخير المحض، فى قدم العالم، فى المسائل الطبيعية، هرمس: معاذلة النفس، أفلاطون: الروابيع. نصوص حققها وقدم لها، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧، ويتضمن أيضاً:

ب- حجج أبرقلس فى قدم العالم ترجمة إسحق بن حنين.

جـ- مسائل فرقليس فى الأشياء الطبيعية نقل إسحق بن حنين.

د- من كتاب اسطوخوسيس الصغرى.

٢- ابن باجه: (أبوبكر الصائغ): شروحات السماع الطبيعى. تحقيق وتقديم د. معنى زيادة. دار الكندى، دار الفكر، بيروت.

٣- ابن باجه: كتاب الكون والفساد. د. محمد صغير حسن المعصومى.

٤- ابن باجه: كتاب النفس. د.محمد صغير حسن المعصومى.

٥- ابن باجه: تعاليق على كتاب ايساغوجى للفارابى (د. ماجد فخرى).

٦- ابن باجه: تعاليق على كتاب المقولات للفارابى (د. ماجد فخرى).

٧- ابن باجه: تعليقات فى كتاب بارى ارمينياس ومن كتاب العبارة لأبى نصر الفارابى، تحقيق د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

٨- ابن باجه: تعاليق على البرهان للفارابى د. ماجد فخرى: المنطق عند الفارابى، تحقيق وتقديم وتعليق، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧.

٩- ابن باجه: تدبير المتوحد تحقيق وتقديم د. معنى زيادة. دار الفكر الإسلامى، دار الفكر، بيروت. ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

١٠- ابن باجه: رسائل فلسفية، نصوص فلسفية غير منشورة (جزءان)، تحقيق وتقديم وتعليق جمال الدين العلوى، دار الثقافة، بيروت، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣.

١١- ابن باجه: الرسائل الإلهية (ماجد فخرى). وتتضمن:

أ- رسالة الوداع.

ب- قول يتلو رسالة الوداع.

جـ- الوقوف على العقل الفعال.

د- اتصال العقل بالإنسان.

هـ- ملحق.
و- فى الغاية الإنسانية.
١٢- ابن باجه: رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى (حققها وقدم لها) د. عبدالرحمن بدوى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠، وتتضمن:
أ- رسالة فى المتحرك.
ب- رسالة فى الوحدة والواحد.
جـ- مقالة فى الفحص عن القوة النزوعية.
د- رسالة فى القوة النزوعية.
١٣- ابن بختيشوع (أبوسعيد): رسالة فى الطب والأحداث النفسانية، حققها وقدم لها فيلكس كلاين فرانكه، دار المشرق، بيروت ١٩٧٧.
١٤- ابن البيطار (ضياء الدين عبدالله ابن أحمد الأندلسى المالقى العشاب): الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (مجلدان)، المثنى، بغداد ١٢٩١هـ .
١٥- ابن الجزار (أبوجعفر أحمد بن إبراهيم بن أبى خالد): طب الفقراء والمساكين، تحقيق د.وجهة كاظم آل طعمة، قدم له بالفارسية والإنجليزية د. مهدى محقق، مؤسسة مطالعات إسلامى، طهران ١٣٧٥هـ ش/١٩٩٦م.
١٦- ابن رشد (أبوالوليد): شرح البرهان لأرسطو وتلخيص البرهان، حققه وشرحه وقدم له د.عبدالرحمن بدوى، ط١ الكويت ١٩٨٤.
١٧- ابن رشد : الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو (جزءان)، النص اللاتينى كما حققه الأستاذ كروفورد من جامعة بوستن ونشره المجمع المتوسطى الأمريكى، ونقله من اللاتينية إلى العربية إبراهيم الغربى، بيت الحكمة، قرطاج ١٩٩٧.
١٨- ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة، (ثلاثة أجزاء)، موريس بويج، المشرق، بيروت ١٩٦٧.
١٩- ابن رشد : تلخيص كتاب المقولات، حققه المرحوم د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروورث، د. أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.
٢٠- ابن رشد : تلخيص كتاب العبارة، حققه المرحوم د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د.تشارلس بتروورث، د. أحمد عبدالمجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة١٩٨١.
٢١- ابن رشد : تلخيص كتاب القياس، حققه المرحوم د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له

وعلق عليه د.تشارلس بتروورث، د. أحمد عبدالرحمن هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.
٢٢- ابن رشد: تلخيص كتاب البرهان، حققه المرحوم د. محمود قاسم، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروورث، د. أحمد عبدالرحمن هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.
٢٣- ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل، راجعه وأكمله وقدم له وعلق عليه د. تشارلس بتروورث، د. أحمد عبدالرحمن هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٩.
٢٤- ابن رشد: تلخيص السفسطة، تحقيق محمد سليم سالم، دار الكتب، القاهرة ١٩٧٣.
٢٥- ابن رشد: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٠.
٢٦- ابن رشد: تلخيص كتاب أرسطوطاليس فى الشعر (ومعه جوامع الشعر للفارابى)، تحقيق وتعليق، د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ هـ- ١٩٧١.
٢٧- ابن رشد: تلخيص السماء والعالم، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، كلية الآداب، فاس ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٢٨- ابن رشد : تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوى، تصدير محمد مصباحى، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٥.
٢٩- ابن رشد : تلخيص الآثار العلوية، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوى، تصدير محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامى، بيروت ١٩٩٤.
٣٠- ابن رشد : تلخيص كتاب الحاس والمحسوس لأرسطو، شرحه وحققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠.
٣١- ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة، حققه وقدم له د.عثمان أمين، مصفى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة ١٩٥٨ (وهو فى الحقيقة من الجوامع).
٣٢- ابن رشد : تلخيص السياسة، ترجمة عن الإنجليزى د. حسن العبيدى (روزنتال) أو الطليعة، بيروت Averrroes: On Plato’s Republic. Trans. With an intro. and notes by Ralph Lerner,Cornell Uni. Press, Ithaca, London, 1974. وقد صدرت ترجمة عن العبرية مباشرة بعنوان "الضرورى فى السياسة" مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، نقله من العبرية إلى العربية د. أحمد شحلان مع مدخل ومقدمة تحليلية وشرح للجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.
٣٣- ابن رشد : الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى، تقديم وتحقيق جمال الدين

العلوى، تصدير علال سيناصر، دار الغرب الاسلامى، بيروت ١٩٩٤.
٣٤- ابن رشد: جوامع لكتب أرسطوطاليس فى الجدل والخطابة والشعر حققه وقدم له وعلق عليها وترجمها إلى الإنجليزية تشارلس بتروورث، Albany, State University of New York Press, 1997 35. - (الجوامع).
٣٥- ابن رشد: رسائل دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد - الدكن ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧م، ويتضمن:
أ- السماع الطبيعى.
ب- السماء والعالم.
جـ- الكون والفساد.
د- الآثار العلوية.
هـ- كتاب النفس.
و- ما بعد الطبيعة.
٣٦- ابن رشد: جوامع الكون والفساد، تحقيق د. أبو الوفا التفتازانى وسعيد زايد، تصدير ومراجعة د.إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٣٧- ابن رشد: مقالات فى المنطق والعلم الطبيعى، تحقيق جمال الدين العلوى، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣. وقد نشر منها عبدالمجيد الغنوشى مقالة فى البذور الزروع بعنوان "مقالة فى قوى النفس" وقدم لها، مجلة الجامعة التونسية، العدد الثامن ١٩٧١.
٣٨- ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، نسخه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م . وقد أعاد نشره الجابرى بعنوان "فصل المقال فى تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال أو وجوب النظر العقلى وحدود التأويل (الدين والمجتمع) مع مدخل ومقدمة تحليلية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٧، وله نشرة أخرى مع ترجمة إيطالية وتقديم وتعليق قامت بها فرانشيسكا لوشيتا Francesca Lucchetta, Marietti, 1994.
٣٩- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، نسخه وراجعه وضبط أصوله مصطفى عبدالجواد عمران، المكتبة المحمودية التجارية، القاهرة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م..وقد حققه وقدم له أيضاً د. محمود قاسم، الانجلوالمصرية ط٢، القاهرة ١٩٦٤. وقد صدرت نشرة حديثة بنفس العنوان وإضافة "أو نقد علم الكلام ضداً على الترسيم الايديولوجى للعقيدة ودفاعاً عن العلم وحرية الاختيار فى الفكر والعقل" مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للجابرى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

٤٠- ابن رشد: تهافت التهافت، ومعه تهافت الفلاسفة للغزالي، وعلى هامشه "تهافت الفلاسفة" للعلامة خوجة زاده أو أحد علماء الروم مصطفى البابي الحلبي وأخويه، القاهرة ١٣٢١هـ. ونشره حديثاً محمد عابد الجابري بعنوان "تهافت التهافت"، انتصاراً للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح له، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت١٩٨٨.

٤١- ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزءان) مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٨٩ هـ- ١٩٦٩م.

٤٢- ابن رشد: الكليات في الطب، تحقيق وتعليق د. سعيد شيبان، د. عمار الطالبي، راجعه د. أبو شادي الروبي، تصدير د. إبراهيم بيومي مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة١٩٨٩.

٤٣- ابن رشد: رسائل الطبية، تحقيق د. جورج شحاتة قنواتي، سعيد زايد، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٤٤- ابن حزم (أبو علي بن أحمد بن سعيد): التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق د. إحسان عباس، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

٤٥- ابن حزم: طوق الحمامة، في الألفة والآلاف، حققه وصوبه وفهرس له حسن كامل الصيرفي، قدم له إبراهيم الابياري، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د.ت).

٤٦- ابن زهر (أبو مروان عبدالملك): التيسير في المداواة والتدبير، تحقيق المرحوم الدكتور ميشيل الخوري، تقديم د. محي الدين صابر، دار الفكر، دمشق ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٤٧- ابن سليمان (محمد بن ناصر): الأزرق، وكتبه سيف بن حنظل بن أحمد البوسعيدي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان ط٢ ١٤٠٦هـ- ١٩٦٨م.

٤٨- ابن سهل (أبو سعد العلاء) في: رشدي راشد: علم الهندسة والمناظر في القرن الرابع الهجري (ابن سهل، القوهي، ابن الهيثم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦)، ويتضمن:

أ- كتاب الحراقات.

ب- البرهان على أن الفلك ليس هو غاية الصفاء.

جـ- في خواص القطوع الثلاثة.

د- شرح كتاب صحة (لأبي سهل القوهي).

هـ- كتاب تركيب المسائل.

٤٩- ابن سنان: رسائل، حققها د. أحمد سليم سعيدان ط١، الكويت ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٥٠- ابن سينا (أبو علي) الشفاء المنطق ٣-العبارة، تحقيق محمود الخضيري، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م.

٥١- ابن سينا : الشفاء، المنطق ٤-القياس، تحقيق سعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
٥٢- ابن سينا (أبو على) الشفاء: ٥-البرهان، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤.
٥٣- ابن سينا : الشفاء، المنطق ٦-الجدل، حقق النص وقومه وقدم له د. أحمد فؤاد الأهوانى، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.
٥٤- ابن سينا: الشفاء. المنطق ٨-الخطابة. تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، حققه د. محمد سليم سالم. نشر وزارة المعارف العمومية، الإدارة العامة للثقافة بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٧٣هـ- ١٩٥٤م.
٥٥- ابن سينا : الشفاء، المنطق ٩-الشعر، حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
٥٦- ابن سينا : الشفاء، الفن الأول من جملة العلم الرياضى، أصول الهندسة، تحقيق د. عبدالحميد صبرة، عبدالحميد لطفى مظهر، مراجعة وتصدير د. إبراهيم بيومى مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.
٥٧- ابن سينا : الشفاء، الفن الثانى فى الرياضيات ٢-الحساب، تحقيق عبدالحميد لطفى مظهر، راجعة وقدم له د. إبراهيم بيومى مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتب ١٩٧٥.
٥٨- ابن سينا : الشفاء، الرياضيات ٤-علم الهيئة، تحقيق د. محمد رضا مدور، د. إمام إبراهيم أحمد، مراجعة وتصدير د. إبراهيم بيومى مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٠.
٥٩- ابن سينا : الشفاء، الطبيعيات ١-السماع الطبيعى، تحقيق سعيد زايد، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.
٦٠- ابن سينا : الشفاء، الطبيعيات ٢-السماء والعالم ٣-الكون والفساد ٤-الأفعال والانفعالات، تحقيق د.محمود قاسم، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٩هـ- ١٩٦٩م.
٦١- ابن سينا : الشفاء، الطبيعيات ٥-المعادن والآثار العلوية، بتحقيق د. عبدالحليم منتصر، سعيد زايد، عبدالله إسماعيل، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.
٦٢- ابن سينا : الشفاء، الطبيعيات ٦-النفس، بتحقيق أ.د. جورج قنواتى، سعيد زايد، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.

٦٣- ابن سينا : الشفاء، الطبيعيات ٨-الحيوان، بتحقيق د. عبدالحليم منتصر، سعيد زايد، عبدالله إسماعيل، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.
٦٤- ابن سينا : الشفاء، الإلهيات (٢) تحقيق الاستاذين الأب قنواتي، سعيد زايد، راجعه وقدمه د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م.
٦٥- ابن سينا : الشفاء، الإلهيات (٢) تحقيق الأساتذة، محمد يوسف موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد، راجعه وقدم له د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة١٣٨٠ هـ-١٩٦٠م.
٦٦- ابن سينا : النجاة، فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، محى الدين صبرى الكردى ط٢ القاهرة ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.
٦٧- ابن سينا : الإشارات والتنبيهات، صححه وعلق عليه وقدم له سليمان دنيا (ثلاثة أجزاء) دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة ١٣٦٧هـ- ١٩٤٧م.
٦٨- ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبدالحميد بدوى، منشورات المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٤. وأيضاً الطبيعيات من عيون الحكمة، تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، أمين هندية، مصر ١٩٠٨م - ١٣٢٦هـ.
٦٩- ابن سينا: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة فى المنطق، عنيت بتصحيحه ونشره المكتبة السلفية، القاهرة ١٣٢٨هـ- ١٩١٠م.
٧٠- ابن سينا: كتاب المجموع أو الحكمة العروضية فى كتاب معانى الشعر، تحقيق وشرح د.محمد سليم سالم، دار الكتب، القاهرة ١٩٦٩.
٧١- ابن سينا: التعليقات. حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣.
٧٢- ابن سينا: تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، وفى آخرها قصة سلامان وأبسال، ترجمها من اليونانى حنين بن إسحق، مطبعة هندية، مصر ١٩٠٨م- ١٣٢٦هـ وتشمل:
أ- فى الطبيعيات من عيون الحكمة.
ب- فى الأجرام العلوية.
جـ- فى القوى الإنسانية وادراكاتها.
د- فى الحدود.
هـ- فى أقسام العلوم العقلية.

و- فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم.
ز- الرسالة النيروزية (فى معانى الحروف الهجائية).
ح- فى العهد.
ط- فى علم الأخلاق.
٧٣- ابن سينا : مقالات: أرسطو عند العرب، دراسة نصوص غير منشورة لعبدالرحمن بدوى ط٢ وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨، وتتضمن:
أ- شرح حرف اللام.
ب- شرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو.
جـ- التعليقات على حواشى كتاب علم النفس لأرسطو.
د- كتاب المباحثات.
هـ- رسائل خاصة.
و- نسخة عهد عَهِدَ لنفسه.
٧٤- ابن سينا: رسالة فى ذكر أسباب الرعد، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن١٣٥٣هـ.
٧٥- ابن سينا : القصيدة العينية مع دراسة للدكتور فتح الله خليف. دار الأحد، بيروت ١٩٧٤.
٧٦- ابن سينا : رسالة فى الموسيقى، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن، ١٣٥٣هـ .
٧٧- ابن سينا : النفس: حققها وقدم إليها د. أحمد فؤاد الأهدانى ط١ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة ١٣٧١هـ- ١٩٥٢م، وتتضمن:
أ- أحوال النفس.
ب- مبحث عن القوى النفسانية.
جـ- فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها.
د- فى الكلام على النفس الناطقة.
٧٨- ابن سينا: كتاب السياسة، لويس شيخو اليسوعى: مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة عرب مسلمين ونصارى ادار العرب، البستانى ط ٣ القاهرة ١٩٨٥.
٧٩- ابن سينا: رسائل: جامع البدائع، محى الدين صبرى الكردى ط١ مطبعة الثقافة، مصر ١٣٣٠ هـ - ١٩١٧م وتتضمن:
أ- ماهية الصلاة.
ب- فى تفسير الصمدية.
جـ- فى تفسير المعوذة الأولى.

د- فى سبب إجابة الدعاء وكيفية الزيارة وحقيقتها وتأثيرها.
هـ- فى القضاء والقدر (وأيضاً فى دائرة المعارف العثمانية).
و- فى العشق.
ز- رسالة حى بن يقظان مع شرح مختار.
ح- سر القدر (وأيضاً فى دائرة المعارف العثمانية).
ط- أجوبة الشيخ الرئيس عن مسائل أبى الريحان البيرونى.
ك- أجوبة الشيخ الرئيس عن سؤال أبى حسين أحمد السهل إياه عن علة قيام الأرض وسط السماء.

٨٠- ابن سينا: رسائل: وهى الرسائل السادسة والسابعة والتاسعة والثانية عشرة من مجموع الرسائل، محى الدين صبرى الكردى، كروستان العلمية، وتتضمن:
أ- علم الأخلاق.
ب- رسالة العهد.
جـ- أقسام العلوم العقلية.
د- بيان الجوهر النفيس.

٨١- ابن سينا: رسالة أضحوية فى أمر المعاد، ضبطها وحققها د. سليمان دنيا، دار الفكر العربى، القاهرة (د.ت).

٨٢- ابن سينا: حى بن يقظان، النصوص الأربعة ومبدعوها د. يوسف زيدان بإضافة فاضل بن ناطق لابن النفيس ط٢، دار الأمين، القاهرة ١٩٩٨. وطبعة أخرى حى بن يقظان (لابن سينا وابن طفيل والسهروردى)، تحقيق وتوليف أحمد أمين ط٣، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦.

٨٣- ابن سينا: الرسالة العرشية، فى توحيده تعالى وصفاته، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن،١٣٥٣هـ.

٨٤- ابن سينا: رسالة فى سر القدر، دائرة المعارف الإسلامية، حيدر أباد الدكن ١٣٥٣هـ. وأيضاً طبعة الشيخ محى الدين صبرى الكردى، مطبعة كردستان العلمية، وأيضاً فى "جامع البدائع".

٨٥- ابن سينا: رسالة فى الفعل والانفعال وأقسامهما، دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن ١٣٥٣هـ.

٨٦- ابن سينا: رسائل، طبعة بالأفست، مكتبة المثنى، بغداد، اعتنى بتصحيحه العبد الفقير إلى رحمة ربه ميكائيل بن يحيى المهرنى بريل، ليدن ١٨٨٩م. وتحتوى على:
أ- حى بن يقظان.
ب- رسالة الطير.

جـ- رسالة فى العشق.
د- رسالة فى ماهية الصلاة.
هـ- رسالة أبى سعيد فى معنى الزيارة.
و- رسالة فى دفع الغم من الموت.
ز- رسالة القدر وجواب ابن سينا.
٨٧- ابن سينا: رسالة الطير، لويس شيخو: مقالات فلسفية.
٨٨- ابن سينا: المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله نورانى، مؤسسة مطالعات إسلامى، طهران١٣٦٣هـ ش.
٨٩- ابن سينا: الحكومة فى حجج المثبتين للماضى مبدأ زمانيا، اهتم بنشرها د. مهدى محقق، مؤسسة مطالعات إسلامى، طهران ١٣٧٧هـ ش.
٩٠- ابن سينا: القانون فى الطب (ثلاثة أجزاء) طبعة جديدة بالأوفست من طبعة بولاق، دار صادر بيروت (د.ت).
٩١- ابن سينا: القانون فى الطب (كتاب الأدوية المفردة والنباتات)، طبعة رومية إيطاليا ١٥٩٣م شرح وترتيب زهران جبور. قدم له د. خليل أبو خليل، تعليق أحمد شوكت المشطى، مكتبة الطلاب، بيروت ١٩٧٢. طبعة أخرى قام بها د. مهند عبد الأمير الأعسم، الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٦.
٩٢- ابن شقرون (عبدالقادر): الأرجوزة الشقرونية، تحقيق وتعليق د. بدر التازى، تعريب وتقديم د. عبدالهادى التازى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
٩٣- ابن طفيل: حى بن يقظان، نظرية ومنهج وتطبيق مدنى صالح، بغداد ١٩٨٨.
٩٤- ابن الطيب (أبو الفرج): تفسير كتاب إيساغوجى لفرفوريوس، تحقيق د. كواى جيكى، دار المشرق، بيروت ١٩٧٥.
٩٥- ابن العبرى (العلامة غريغوريوس أبو الفرج بن أهرون الطبيب الملطى): مقالة مختصرة فى النفس البشرية. تولى نشرها وعلق حواشيها الأب لويس شيخواليسوعى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، وأيضاً مقالات فلسفية.
٩٦- ابن عرفة: المختصر فى المنطق، تحقيق وتقديم سعد غراب، الجامعة التونسية، تونس (د.ت).
٩٧- ابن العسال (أسعد أبو الفرج هبه الله): مقالة فى المنطق. عنى بنشرها وتعليق حواشيها الأب خليل إده اليسوعى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩١١، وأيضاً لويس شيخو: مقالات فلسفية.
٩٨- ابن غيلان (عمر بن على): حدوث العالم، اهتم بنشرها د. مهدى محقق، مؤسسة مطالعات إسلامى، طهران ١٣٧٧ هـ ش.

٩٩- ابن قرة (سنان بن ثابت بن قرة الحرانى): سياسة النفوس، تحقيق وتعليق د.عبدالفتاح الفادى، ط١ القاهرة ١٩٩٢.

١٠٠- ابن ماسويه (يحيى): كتاب الجواهر وصفاتها وفى أى بلد هى، وصفة الغواصين والتجار، حققه وعلق عليه د. عماد عبدالسلام رؤوف، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧.

١٠١- ابن المنجم: رسالة فى الموسيقى وكشف رموز كتاب الأغانى، تحقيق وشرح وتعليق د. يوسف شوقى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

١٠٢- ابن النفيس: (على بن أبى الحزم القرشى الرشتى): تفسير كتاب ديسقوريدس فى الأدوية المفردة، تحقيق إبراهيم بن مراد، دار الغرب الاسلامى، بيروت ١٩٨٩.

١٠٣- ابن النفيس:شرح فصول ابقراط، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، د. ماهر عبدالقادر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٩٠.

١٠٤- ابن النفيس: رسالة الأعضاء، مع دراسة حول ابن النفيس ومنهجه وإبداعاته، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١٠٥- ابن النفيس: المختار من الأغذية، دراسة وتحقيق د. يوسف زيدان، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة١٩٩٢م.

١٠٦- ابن النفيس: المهذب فى الكحل المجرب، تحقيق د. محمد ظافر الوفائى، محمد رواس قلعة جى، منشورات الايسسكو، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

١٠٧- ابن هندو: مفتاح الطب ومنهاج الطلاب، باتمام مهدى محقق، محمد فقى دانشى ثروه، طهران ١٣٦٨.

١٠٨- ابن الهيثم (أبو على الحسن): كتاب المناظر (المقالات ١-٣)، حققها وراجعها على الترجمة اللاتينية، عبدالحميد صبرة، الكويت ١٩٨٢.

١٠٩- ابن الهيثم: الشكوك على بطليموس، تحقيق د. عبدالحميد صبرة، د. نبيل الشهابى، تصدير د. إبراهيم مدكور، دار الكتب، القاهرة ١٩٧١.

١١٠- ابن الهيثم: مقالة عن ثمرة الحكمة، تحقيق وتقديم محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١١١- الرسائل: تحقيق رشدى راشد: علم الهندسة والمناظر فى القرن الرابع الهجرى (ابن سهل، القوهى، ابن الهيثم)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦، ويتضمن:

أ- كتاب المناظر (المقالة السابعة الكاسر الكرى العدسو الكرية).

ب- رسالة فى الكرة المحرقة.

جـ- رسالة فى الكرة المحرقة تمرير كمال الدين الفارسى.
١١٢- ابن وحشية (أبو بكر أحمد بن على بن قيس الكسدانى): الفلاحة النبطية (ترجمة منحولة إليه). تحقيق توفيق فهد (جزءان). المعهد العلمى الفرنسى للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٣/١٩٩٥.
١١٣- أبو الفرج بن الطيب: تفسير كتاب إيساغوجى لفرفوريوس، تحقيق د. كواى جيكى، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.
١١٤- إخوان الصفا:
أ- رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا (٤ أجزاء)، دار صادر، بيروت ١٩٥٧.
ب- الرسالة الجامعة، تاج رسائل اخوان وخلان الوفا تأليف الإمام المستور أحمد بن عبدالله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. تحقيق مصطفى غالب، دار صادر، بيروت١٩٧٤.
١١٥- أرسطو: منطق أرسطو، حقق وقدم له عبدالرحمن بدوى (ثلاثة أجزاء)، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٤٩/١٩٥٢.
١١٦- أرسطو: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، حققه وعلق عليه عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٩.
١١٧- أرسطو: فن الشعر مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابى وابن سينا وابن رشد. ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٣.
١١٨- أرسطو: فى الشعر نقل أبى بشرمتى بن يوسف القنائى من السريانى إلى العربى، حققه مع ترجمة حديثه ودراسة لتأثيره فى البلاغة العربية، د. شكرى محمد عياد، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧.
١١٩- أرسطو: الطبيعة ترجمة إسحق بن حنين مع شروح ابن السمح ومتى بن يونس وابن عدى وأبى الفرج ابن الطيب (جزءان). حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة جـ١ ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م جـ٢ ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.
١٢٠- أرسطو: فى السماء والآثار العلوية، حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٤.
١٢١- أرسطو: فى النبات تفسير نيقولاوس، ترجمة إسحق بن حنين بإصلاح ثابت بن قرة راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠.
١٢٢- أرسطو: أجزاء الحيوان، ترجمة يوحنا بن البطريق، حققه وشرحه وقدم له د. عبدالرحمن

بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨.
١٢٣- أرسطو: المقالة الرابعة عشرة من كتاب طبائع الحيوان البحرى والبرى، تحقيق وتعليق د. عزة محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥.
١٢٤- أرسطو: فى النفس، ترجمة إسحق بن حنين، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠.
١٢٥- أرسطو: مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، عبدالرحمن بدوى، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة ط٢ وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨.
١٢٦- أرسطو: الأخلاق إلى نيقوماقوس، ترجمة حنين بن إسحق، حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، القاهرة ١٩٧٩.
127- Grignaschi, Mario: Les Rasa'il Aristatalisa ila 1-Iskandar, de Salim Abu-1-Ala'et l'activité culturelle à l'epoque Omayyade, Bulletin d'Etudes Orientales, Institut Francais de Damas, T.XIX, 1967.
١٢٨- أرسطو: رسائل: وتتضمن :
أ- مواعظ الاسكندر، حيدر أباد.
ب- وصية أرسطاطاليس للاسكندر، حيدر أباد، وأيضاً لويس شيخو، مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة عرب مسلمين ونصارى، دار الغرب البستانى ط٢، القاهرة ١٩٨٥.
جـ- مقالة أرسطاطاليس فى التدبير نقلها عيسى بن زرعة. لويس شيخو، مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة عرب مسلمين ونصارى، دار الغرب البستانى ط٢، القاهرة ١٩٨٥.
١٢٩- أرسطو: السياسة فى تدبير الرياسة المعروف بسر الأسرار ألفه أرسطاطاليس لتلميذه الملك الاسكندر وترجمة يوحنا بن البطريق، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام جـ١ حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤.
١٣٠- كتاب الطلسمات وهو الموسوم بكتاب الأسرار ترجمة إسحق بن حنين د. عبدالرحمن بدوى: شروح على أرسطو مفقودة فى العربية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.
١٣١- أرطاميدروس الافسى: كتاب تعبير الرؤيا نقله من اليونانية إلى العربية حنين بن إسحق، قابله بالأصل اليونانى وحققه وقدم له توفيق فهد، دمشق ١٩٦٤.
١٣٢- الأرموى البغدادى (صفى الدين عبد المؤمن بن أبى المفاخر): كتاب الأدوار فى الموسيقى، تحقيق وشرح غطاس عبدالملك خشبة، مراجعة وتصدير د. محمود أحمد الحفنى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦.

١٣٣- الأزرق (إبراهيم بن عبدالرحمن بن أبى بكر): تسهيل المنافع فى الطب والحكمة المشتمل على شفاء الأجسام وكتاب الرحمة، مكتبة الجمهورية العربية (د.ت).

١٣٤- الاسكندر الافروديسى: رسالة فى الرد على جالينوس فيما طعن به على أرسطو فى أن كل ما يتحرك فإنما يتحرك عن محرك، نقل أبى عثمان الدمشقى، نشر، نيقولاس ريشير، ميكائيل مارامورا، اسلام أباد، باكستان.

١٣٥- الاسكندر الافروديسى : مقالات : وكلها فى أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، ط٢ الكويت ١٩٧٨، وتشمل :

أ- القول فى مبادئ الكل بحسب رأى أرسطاطاليس الفيلسوف.

ب- كلام الاسكندر الأفروديسى.

جـ- مقالة فى الرد على كسنوقراطيس فى أن الصورة قبل الجنس أول له أولوية طبيعية.

د- فى أنه قد يمكن أن يلتذ الملتذ ويحزن معاً على رأى أرسطو.

هـ- فى أن القوة الواحدة يمكن أن تكون قابلة للأضداد جميعاً على رأى أرسطاطاليس.

و- مقالة فى أن المكون إذا (استحال) استحال من ضده أيضاً على رأى أرسطاطاليس.

ز- مقالة فى الصورة وأنها تمام الحركة وكمالها على رأى أرسطو.

ح- مقالة فى إثبات الصور الروحانية التى لاهيولى لها.

ط- مقالة فى أن الفعل أعم من الحركة على رأى أرسطو.

ك- مقالة فى "الفصول" وفى حواشيها، تعاليق لأبى عمر والطبرى عن أبى بشرمتى بن يونس.

١٣٦- الاسكندر الأفروديسى : رسائل، شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، حققها وقدم لها د. عبدالرحمن بدوى، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، وتتضمن :

أ- فى الزمان ترجمة حنين بن إسحق.

ب- فى تثبيت العلة الأولى.

جـ- فى الرد على من يقول أن الإبصار يكون بالشعاعات الخارجة عند خروجها من البصر.

د- فى الصوت.

هـ- فى العقل على رأى أرسطوطاليس ترجمة إسحق بن حنين.

و- فى الهيولى وأنها مفعولة.

ز- فى المادة والعدم والكون وحل مسألة أناس من القدماء بها الكون من كتاب أرسطو فى "سمع الكيان".

ح- فى الأضداد وأنها أوائل الأشياء على رأى أرسطو.

ط- في أن النشوء والنماء إنما يكونان فى الصورة لا فى الهيولى، إخراج أبى عثمان الدمشقى.
ى- فى أن الهيولى غير الجنس وفيما يشتركان ويفترقان، نقل إسحق بن حنين.
ك- في انعكاس المقدمات، ترجمة أبى عثمان الدمشقى.
ل- فى الاستطاعة.
١٣٧- أطفيش (محمد بن يوسف): تحفة الجب فى أصل الطب، وزارة التراث القومى والثقافة، سلطنة عمان ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
١٣٨- أفلاطون: كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه، تأليف أحمد يوسف بن إبراهيم، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام. جـ١ حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٤.
١٣٩- أفلاطون: كتاب الروابيع شرح أحمد بن الحسين بن جهار بختار لثابت بن قرة (منحول)، الأفلاطونية المحدثة عند العرب. أبرقلس: الخير المحض، فى قدم العالم، فى المسائل الطبيعية. هرمس: معاذلة النفس، أفلاطون: الروابيع، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧.
١٤٠- أفلاطون: وصية فى تأديب الأحداث، ترجمة إسحق بن حنين، لويس شيخو، مقالات فلسفية.
١٤١- أفلاطون: رسالة لأفلاطون الإلهى فى الرد على من قال إن الإنسان تلاشى وفنى بعد موته، نشر مباهات تركر، انقرة ١٩٦٨. وأيضاً: عبد الرحمن بدوى: أفلاطون فى الإسلام، الأندلس، بيروت ١٩٨٢.
١٤٢- أفلاطون (المنحول): أفلاطون فى الإسلام، نصوص حققها وعلق عليها عبد الرحمن بدوى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢ وتشمل:
أ- فقر التقطت وجمعت من أفلاطون فى تقويم السياسة الملوكية والأخلاقية الاختيارية.
ب- كتاب النواميس.
جـ- رسالة أفلاطون إلى فرفوريوس فى حقيقة نفى الهم وإثبات الرؤيا، جواباً إليه عن سؤال سابق.
د - وصية أفلاطون الحكيم.
هـ- كلمات لأفلاطون.
و - ملتقطات أفلاطون الالهى.
ز - من رسالة فى آراء الحكماء اليونانيين.
ح - ثمرة لطيفة من مقاييس أفلاطون فى أن النفس ى تفسد.
ط - منحول لأفلاطون فى الكيمياء.

(وباقى النصوص الصحيحة أو المنحولة مذكورة بأسماء مؤلفيها).
١٤٣- الآمدى (أبو الحسن على بن على بن محمد): المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. عمار طالبى بعنوان "اصطلاحات الفلاسفة"، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر١٩٨٣.
١٤٤- أمين (عثمان): نصوص فلسفية مهداه إلى د. إبراهيم مدكور (إشراف وتصدير)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.
١٤٥- الأنطاكى (داود الضرير): النزهة المبهجة فى تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٢٨٢هـ .
١٤٦- الأنطاكى: تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجاب، المطبعة الأميرية، القاهرة١٢٨٢هـ.
١٤٧- أوروسيوس: تاريخ العالم، الترجمة العربية القديمة، حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٢.
١٤٨- إيرن: فى رفع الأشياء الثقيلة. أخرجه من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية قسطا بن لوقا البعلبكى وقد اعتنى بتصحيحه العبد الفقير إلى رحمة الله البرون قرة دوو، باريس ١٨٩٤.
١٤٩- أفلوطين: أثولوجيا أفلوطين عند العرب (حققه وقدم له) عبد الرحمن بدوى دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٦٦.
١٥٠- برسيس: فى تدبير الرجل لمنزله نشره الأب لويس شيخو، مجلة المشرق، السنة ١٩، العدد ٣، آزار بيروت ١٩٢١.
١٥١- البغدادى (أبو الخير الحسن بن سوار): مقالة فى أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً. الأفلاطونية المحدثة عند العرب. أبرقلس: الخير المحض، فى قدم العالم، فى المسائل الطبيعية، هرمس: معاذلة النفس، أفلاطون: الروابيع. نصوص حققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧.
١٥٢- البغدادى (أبو البركات): المعتبر فى أصول الحكمة. الجامعة العثمانية، حيدر أباد الدكن.
١٥٣- البغدادى (عبداللطيف): الفصول الأخيرة من ما بعد الطبيعة فى أثولوجيا. أفلوطين عند العرب، حققه وقدم له عبدالرحمن البدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦.
١٥٤- البغدادى: من كتاب ما بعد الطبيعة (الفصل العشرون فى تلخيص كتاب إيضاح الخير. الأفلاطونية المحدثة عند العرب. أبرقلس: الخير المحض، فى قدم العالم، فى المسائل الطبيعية، هرمس: معاذلة النفس، أفلاطون: الروابيع. نصوص حققها وقدم لها عبدالرحمن البدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧.
١٥٥- بهمنيار بن المرزبان: رسائل:

أ- ما بعد الطبيعة.
ب- مراتب الموجودات.
اعتنى بنشرها وتصحيحها الأفوكاتو عبدالجليل سعد سكرتير وكيل مصلحة السكك الحديدية، مطبعة كردستان العلمية لصاحبها فرج الله زكي الكردى بدرب المسمط بجمالية مصر سنة ١٣٢٩ هجرية، وأيضاً محمد على الجندى، الزهراء، القاهرة ١٩٩٠.
١٥٦- البيرونى (أبو الريحان): استخراج الأوتار فى الدائرة بخواص الخط المنحنى فيها، تحقيق أحمد سعيد الدمرداش، مراجعة عبدالحميد لطفى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٥.
١٥٧- البيروني: الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق ادوار زاخاو مكتبة المثنى، بغداد ليبزج ١٩٢٣.
١٥٨- البيرونى: الجماهر فى الجواهر، تحقيق يوسف الهادى، طهران ١٩٩٥.
١٥٩- البيرونى: كتاب التفهيم لأوائل صناعة التنجيم، نشرة مصورة ومترجمة من رلمزى رايت، لوزاك، لندن ١٩٣٤.
١٦٠- البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة، دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد-الدكن ١٣٧٧هـ- ١٩٥٨م، عالم الكتب، بيروت وله ترجمة.
١٦١- التبريزى (أبو بكر يحيى بن عامى الخطيب): تهذيب إصلاح المنطق (جزءان) تحقيق د. فوزى عبدالعزيز مسعود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.
١٦٢- تراقى (ملا مهدى بن أبى ذر): شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، باهتمام د. مهدى محقق، مؤسسة مطالعات إسلامى، تهران ١٣٦٥هـ .
١٦٣- التوحيدى (أبو حيان): الإشارات الإلهية حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى جـ١، مطبعة جامعة فؤاد الأول، القاهرة ١٩٥٠.
١٦٤- التوحيدى: الامتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح أحمد أمين، أحمد الزين، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).
١٦٥- التوحيدى: الصداقة والصديق شرح وتوليف على متولى صلاح، مكتبة الآداب، القاهرة١٩٧٢.
١٦٦- التوحيدى: المقابسات، محقق ومشروح بقلم حسن السندوبى ط١، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٣٤٧هـ- ١٩٢٩م.
١٦٧- التوحيدى: الهوامل والشوامل نشره أحمد أمين صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٧٠هـ- ١٩٥١م.
١٦٨- التوحيدى (مختارات): إعداد وتقديم جمال الغيطانى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة١٩٩٥.

١٦٩- التيفاشى (أحمد بن يوسف): كتاب أزهار الأفكار فى جواهر الأحجار، حققه وعلق عليه وشرحه محمد يوسف الحسن، محمود بسيونى خفاجي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧.

١٧٠- ثابت بن قرة: مقالة فى تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، حققها وقدم لها بدراسة نقدية وتحليلية عزمى طه السيد أحمد، دار الشباب للنشر والتوزيع والترجمة، قبرص ١٩٩٣.

171- S.M.Stern & R. Walzer: An Arabic Translation of Themistius on the De Anima of Aristoteles, edited by M.C.Lyons, Oriental studies II, Lowe and Brydone Ltd., Thetford, Norfolk, Great Britain, 1973.

١٧٢- ثامسطيوس: جوامع كتاب أرسطوطاليس فى معرفة طبائع الحيوان، ترجمة حنين بن إسحق، شروح على أرسطو مفقودة فى العربية ورسائل أخرى، عبدالرحمن بدوى، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.

١٧٣- ثامسطيوس: رسالة إلى يوليان الملك فى السياسة وتدبير المملكة، تحقيق وشرح، محمد سليم سالم، مركز تحقيق التراث، وزارة الثقافة، الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة ١٩٧٠.

١٧٤- ثامسطيوس:

أ- مقالة فى الرد على مقسيموس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول شرح ثامسطيوس على مقالة اللام (الفصل الأول وشطر من الثانى).

ب- من شرح ثامسطيوس لحرف اللام، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، حققها عبدالرحمن بدوى، ط٢ وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨.

١٧٥- جالينوس: جوامع كتاب طيماوس فى العلم الطبيعى، أفلاطون فى الإسلام، نصوص حققها وعلق عليها عبدالرحمن بدوى:، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢.

١٧٦- جالينوس: كتاب جالينوس فى فرق الطب للمتعلمين، نقل أبى زيد حنين بن إسحق العبادى المتطبب، تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨.

١٧٧- جالينوس: كتاب إلى طوثرن فى النبض للمتعلمين، نقل أبى زيد حنين بن إسحق العبادى المتطبب، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦.

١٧٨- جالينوس: كتاب فى الأسطقسات على رأى أبقراط، نقل أبى زيد حنين بن إسحق العبادى المتطبب، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٧.

١٧٩- جالينوس: كتاب إلى غلوقن فى التأتى لشفاء الأمراض مقالتان، شرح وتلخيص حنين بن إسحق المتطبب، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.

١٨٠- جالينوس: كتاب جالينوس إلى فيس فى الترياق ترجمة حنين بن إسحق، نشره لوتز ريشترر برنبرج، جوتنجن ١٩٦٩.

١٨١- جالينوس: كتاب الأخلاق، صححه ونشره بول كراوس (مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس ربما لأبى عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى).

١٨٢- جالينوس: فى الترجمة الطبية، نقل حنين من اليونانى إلى السريانى، وترجمة حبيش من السريانى إلى العربى، نشره ريتشارد فالتزر، لندن.

١٨٣- جالينوس: من جوامع كتاب النواميس، ترجمة حنين بن إسحق، نشره ريتشارد فالتزر، بول كراوس، لندن ١٩٥١.

١٨٤- جالينوس:

أ- من مقالة جالينوس فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن.

ب- مختصر مقال جالينوس فى الحث على تعلم العلوم والصناعات.

جـ- مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس، دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، عبدالرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١.

١٨٣- جالينوس: من جوامع كتاب النواميس، ترجمة حنين بن إسحق، نشره ريتشارد فالتزر، بول كراوس، لندن ١٩٥١.

١٨٤- جالينوس: أ- من مقالة جالينوس فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن.

ب- مختصر مقال جالينوس فى الحث على تعلم العلوم والصناعات.

جـ- مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، عبدالرحمن بدوى: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١.

١٨٥- الجيلانى (على بن فضل الله): توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية، تقديم وتحقيق وتعليق محمد مصطفى حلمى ط١ دار احياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة ١٣٧٣هـ- ١٩٥٤م.

١٨٦- جعفر بن منصور: كتاب العالم والغلام، أربع كتب تقديم وتحقيق مصطفى غالب المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٨٧.

١٨٧- حاتم بن عمران: الأصول والأحكام خمس رسائل اسماعيلية، تحقيق وتقديم عارف تامر.

١٨٨- حسن المعدل: أ- معرفة النفس الناطقة والعلوم الغامضة.

ب - رسالة مبتدأ العوالم ومبدأ دور الستر والتقنية، أربع كتب حقانية، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧.

١٨٩- حنين بن إسحق: رسالة إلى على بن يحيى فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس وبعض ما لم يترجم، دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، عبدالرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١.
١٩٠- حنين بن إسحق: الفرق بين الروح والنفس، نشرها الأب لويس شيخو اليسوعى، دار العرب البستانى، القاهرة ١٩٨٥.
١٩١- حنين بن إسحق: فى الضوء وحقيقته نقلاً عن كتب أرسطوطاليس، سعى بنشرها وتحقيق حواشيها الأب لويس شيخو اليسوعى، مجلة المشرق، السنة الثانية، العدد ٢٤ بيروت ١٨٩٩.
١٩٢- حنين بن إسحق: كتاب العشر مقالات فى العين (المنسوب إليه ١٩٤-٢٦٤هـ)، أقدم كتاب فى طب العيون ألفه على الطريقة العلمية. طبع النص العربى من النسختين الوحيدتين المعروفتين، وترجمه إلى الإنجليزية مع بيان شرح المصطلحات، ومعجم الأسماء الطبية، ماكس مايرهوف، طبيب العيون بالقاهرة، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٢٨.
١٩٣- حنين بن إسحق: كتاب المولدين، تحقيق د. يوسف حبى، بغداد ١٩٧٨.
١٩٤- حنين بن إسحق: المسائل فى الطب، تحقيق وتعليق محمد على أبو ريان، جلال محمد موسى، مرسى محمد عرب، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية ١٩٧٨.
١٩٥- الخوارزمى (محمد بن موسى): الجبر والمقابلة، تقديم وتعليق على مصطفى مشرفة، محمد مرسى أحمد، دار الكتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨.
١٩٦- خوجة زاده: تهافت الفلاسفة، وهو أوحد علماء الروم فى عصره المتوفى سنة ٨٩٣، ألفه فى التحكيم بين الامامين المشار إليهما فيما اختلفا فيه بإشارة من السلطان محمد الفاتح، وشهد له بالتبريز العلامة الدوانى وسائر معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من السلطان الموصى إليه كما هو مبسوط فى "كشف الظنون" وفى "الشقائق النعمانية فى علماء الدولة العثمانية" مصطفى البابى الحلبى وأخواه، القاهرة ١٣٢١هـ .
١٩٧- الخونجى (أفضل الدين): الجمل، تحقيق وتقديم سعد غراب، الجامعة التونسية، تونس (د.ت).
١٩٨- الخيام (عمر بن إبراهيم): جامع البدائع، محى الدين صبرى الكردى، القاهرة ١٣٣٥هـ.
أ-حكمة الخالق فى خلق العالم خصوصاً الإنسان وتكليف الناس بالعبادات. جامع البدائع (الرسالة الثالثة عشرة).
ب- الجواب على ثلاث مسائل، تصف الخير والشر، الجبر والاختيار، البقاء صفة معنى أم زائدة ؟ (الرابعة عشرة).
جـ- الضياء العقلى فى موضوع العلم الكلى وتحقيق جملة من مباحثه وأحكامه (الرسالة

الخامسة عشرة).
١٩٩- الخير أبادى (المولوى محمد فضل الحق العمرى الحنفى الماتريني): الهداية السعيدية فى الحكمة الطبيعية، قام بطبعه وتصحيحه حضرة الفاضل الشيخ عبدالرحمن البرقوقي، مجلة المنار، القاهرة ١٣٢٢هـ .
٢٠٠- الدميرى (الشيخ كمال الدين): حياة الحيوان الكبرى، دار القاموس الحديث، بيروت (د.ت).
٢٠١- ديسقوريدس: مقدمة لكتاب الحشائش والأدوية، بترجمة مهران بن منصور بن مهران، نشرها وقدم لها صلاح الدين المنجد، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٦٥.
٢٠٢- ديوفنطس: صناعة الجبر، ترجمة قسطا بن لوقا، حققه وقدم له رشدى راشد الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥.
٢٠٣- الذهبى (أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان): الطب النبوى، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة (د.ت).
٢٠٤- الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا): رسائل فلسفية مضافاً إليها قطعاً من كتبه المفقودة، دار الآفاق الجديدة، بيروت ط٢ ١٩٧٧.
٢٠٥- الرازى: الشكوك على بطليموس حققه وقدم له بالفارسية والعربية والإنجليزية مهدى محقق، طهران، إيران ١٣٧٢هـ ش- ١٤١٣هـ ق/١٩٩٣م.
٢٠٦- الرازى: كتاب المرشد أو الفصول مع نصوص طبية مختارة. تقديم وتحقيق البير زكى اسكندر، تليه دراسة تحليلية لطب الرازى للدكتور محمد كامل حسين، مدير جامعة عين شمس السابق.
٢٠٧- الرازى (أبو حاتم أحمد بن حمدان): كتاب الإصلاح. بإهتمام حسن مينوهجر، مهدى محقق، مؤسسة مطالعات إسلامى، تهران ١٣٧٧ هجرى شمسى ١٩٦٩م.
٢٠٨- الرازى (خضر بن محمد بن على): شرح الغرة فى المنطق، حققه وقدم له وأعده البير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣ (الغرة للجرجانى).
٢٠٩- الرازى (فخر الدين): شرح الإشارات، المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٢٥هـ .
٢١٠- الرازى: الفراسة عند العرب وكتاب الفراسة تأليف د. يوسف مراد، ترجمة وتقديم د.مراد وهبة، مراجعة د. إبراهيم بيومى مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٢.
٢١١- كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق د. محمد صغير حسن المعصومى، إسلام أباد، باكستان (د.ت).
٢١٢- الرازى: المباحثات المشرقية مكتبة الأسد، طهران ١٩٦٦.

٢١٣- الساوى (عمر بن سهلان): البصائر النصيرية فى علم المنطق، تحقيق العلامة المرحوم الشيخ محمد عبده، صبيح، القاهرة (د.ت).
٢١٤- السجستانى (أبو سليمان المنطقى): فى أن الأجرام السماوية ذوات أنفس ناطقة.
٢١٥- السجستانى (أبو سليمان): فى المحرك الأول.
٢١٦- السجستانى (أبو سليمان): فى الكمال الخاص بنوع الإنسان، صوان الحكمة حققه وقدم لها عبد الرحمن بدوى، طهران ١٩٧٤.
٢١٧- السجستانى (الفيلسوف الاسماعيلى أبو يعقوب إسحق): كتاب إثبات النبوات، حققه وقدم له عارف تامر، ط٢، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦
٢١٨- السجستانى (أبو يعقوب): الينابيع، تقديم وتحقيق د. مصطفى غالب، المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت ١٩٦٥.
٢١٩- السجستانى (أبو يعقوب): تحفة المستجيبين، خمس رسائل إسماعيلية، تحقيق وتقديم عارف تامر، دار الانصاف، سليمة سوريا ١٣٨٥هـ-١٩٥٦م.
٢٢٠- السنوسى (أبو عبدالله محمد بن يوسف): شرح على مختصره فى فن المنطق، القاهرة ١٢٢٥هـ (ط ١٢٩٢هـ).
٢٢١- الشعرانى (أبو المواهب عبدالوهاب بن أحمد بن على الانصارى الشافعى المصرى): مختصر تذكرة الإمام السويدى فى الطب، مكتبة القاهرة، القاهرة (د.ت).
٢٢٢- الشهرستانى (الشيخ الإمام جمال الإسلام طراز الشريعة محمد بن عبدالكريم): مصارعة الفلاسفة، تحقيق وتقديم وتعليق سهير محمد مختار، القاهرة ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م.
٢٢٣- شيخ الربوة (شمس الدين أبو عبدالله أبو طالب الأنصارى الصوفى الدمشقى): نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٢٣.
٢٢٤- الشيرازى (صدر الدين): مجموعة رسائل فلسفي. تحقيق وتصحيح حامد ناجى أصفهانى، انتشارات حكمت، تهران ١٣٧٨هـ.
٢٢٥- الشيرازى: الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، (٩ أجزاء) ط٣ دار احياء التراث العربى، بيروت ١٩٨١.
٢٢٦- الشيرازى: أ- رسالة فى القطب والمنطقة، تصحيح وتحقيق آية الله حسن حسن زاده آملى.
ب- أجوبة المسائل، تحقيق وتصحيح عبد الله بكيا، طهران ١٣٧٨ ش.
٢٢٧- الشيرازى: رسالة فى الحدوث (حدوث العالم) تصحيح وتحقيق سيد حسين موسيان، طهران ١٣٧٨ ش.

٢٢٨- الصبيرى (المهدى بن إبراهيم): مختصر كتاب الرحمة فى الطب والحكمة، مكتبة القاهرة، القاهرة (د.ت).

٢٢٩- صدقة بن على: جامع البدائع (الرسالتان السادسة عشر والثامنة عشر) محى الدين صبرى الكردى، القاهرة ١٣٣٥هـ ويشمل:

أ- فى إثبات الصانع القدير.

ب- فى صفوة الكلام على صفة العلم الإلهى.

٢٣٠- الصفوى (عيسى بن محمد بن عبدالله الايجى): شرح الغرة فى المنطق، حققه وقدم له وأعده د. البير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت ١٩٨٣ (الغرة للجرجانى).

٢٣١- الطبطبائى (السيد محمد الأمين): نهاية الحكمة، صححه وعلق عليه الشيخ عباس على الزراعى السبزوارى، مؤسسة النشر الاسلامى رقم ١٤١٧هـ.

٢٣٢- الطغرائى (مؤيد الدين أبو إسماعيل الحسينى بن على): حقائق الاستشهاد، رسالة فى إثبات الكيمياء والرد على ابن سينا، تحقيق د. رزوق فرج رزوق، بغداد ١٩٨٢.

٢٣٣- الطوسى (شرف الدين): الجبر والهندسة فى القرن الثانى عشر، ترجمة د.نقولا فارس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨، تحقيق رشدى راشد. ويشمل:

أ- رسالة حول المعادلات (١-٢٠).

ب- رسالة حول المعادلات (٢١-٢٥).

جـ- رسالة فى الخطين الذين يقربان ولا يلتقيان.

٢٣٤- الطوسى (الخواجة نصير الدين): شرح الإشارات المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٢٥هـ .

٢٣٥- الطوسى: شرح مسألة العلم، حققه وقدم له: عبدالله نورانى، جامعة دمشق ٣٨٥ ق-١٣٤٥ ش.

٢٣٦- الطوسى: رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد وشرحها العلامة الكبير والمصلح النحرير الأستاذ الشيخ أبى عبدالله الزنجانى. مطبعة رعسيس، الفجالة، القاهرة، مصر (د.ت).

٢٣٧- الطوسى: مصارع المصارع حققه وقدم له فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٦.

٢٣٨- العامرى (أبو الحسن محمد بن يوسف): الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة بقلم أحمد عبدالحميد غراب، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

٢٣٩- العامرى: الأمد على الأبد بتصحيح ومقدمة أدرت ك. روسن، مؤسسة مطالعات إسلامى، دار الكندى، بيروت.

٢٤٠- العامرى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، نشر د. قاسم طورخان، ايقان، استانبول ١٩٩٦.
٢٤١- العامرى: رسائل رشذراته الفلسفية دراسة ونصوص د. سحبان خليفات، عمان ١٩٨٨، ويشمل:
أ- إنقاذ البشر من القضاء والقدر.
ب- التقرير لأوجه التقدير.
جـ- الفصول فى المعالم الإلهية.
د- القول فى الابصار والمبصر.
هـ- شذرات.
١- شرح كتاب المقولات لأرسطو.
٢- مختارات مسكويه والتوحيدى من كتاب الشك العقلى والتصوف الملى.
٣- مختارات مختصر صوان الحكمة.
٤- شذرات فى الفلسفة الخلقية.
٢٤٢- العاملى (بهاء الدين): الأعمال الرياضية، تحقيق وشرح وتحليل د. جلال شوقى، دار الشروق، القاهرة ١٩٨١.
٢٤٣- العرضى (مؤيد الدين): كتاب الهيئة، تحقيق وتقديم د. جورج صليبا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠.
٢٤٤- العطاس (سيد محمد نقيب): مراتب ودرجات وجود، ترجمة د. سيد جلال الدين مجتبوى، مؤسسة مطالعات إسلامى، تهران ١٣٧٥ هـ ش- ١٣١٧هـ ق.
٢٤٥- على بن حنظلة: رسالة ضياء الحلوم، ومصباح العلوم، أربع كتب حقانية.
٢٤٦- عيسى بن على (أبو القاسم)الفيلسوف البغدادى: إبطال أحكام النجوم، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، مجلة مجمع اللغة العربية الأردنى العدد ٣٢ السنة الحادية عشرة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
٢٤٧- الغزالى (أبو حامد محمد): تهافت الفلاسفة (مع تهافت التهافت لابن رشد فى صلب الصفحة وتهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زادة أوحد علماء الروم فى عصره فى الهامش)، مصطفى البابى الحلبى وأخواه، القاهرة ١٣٢١هـ .
٢٤٨- الغزالى: معيار العلم فى فن المنطق، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة ١٣٢٩هـ .
٢٤٩- الغزالى: مقاصد الفلاسفة، فى المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية، مطبعة كردستان العلمية، القاهرة (د.ت).
٢٥٠- الغزالى: القسطاس المستقيم، صححه والتزم طبعه الشيخ مصطفى القبانى الدمشقى ط١ القاهرة ١٣١٨هـ- ١٩٠٠م.

٢٥١- الغزالى: محك النظر، دار النهضة الحديثة، بيروت ١٩٦٦.
٢٥٢- الغيلانى (فريد الدين): المناظرة بين فخر الدين الرازى وفريد الدين الغيلانى، اهتم بنشرها مهدى محقق، مؤسسة مطالعات إسلامى، طهران ١٣٧٧هـ ش.
٢٥٣- الفارابى (أبو نصر): كتاب المقولات، نشر مباهات تركر، أنقرة ١٩٦٧، وأيضاً رفيق العجم.
٢٥٤- الفارابى: كتاب بارى ارمنياس أى العبارة. نشر مباهات تركر، انقرة ١٩٦٨، وأيضاً رفيق العجم بعنوان "كتاب العبارة".
٢٥٥- الفارابى: شرح كتاب أرسطوطاليس فى العبارة. عنى بنشره وقدم له ولهلم كوتش اليسوعى، وستانلى مارو اليسوعى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٠.
٢٥٦- الفارابى: كتاب البرهان. د. ماجد فخرى: المنطق عند الفارابى، تحقيق وتقديم وتعليق، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧ وأيضاً مباهات تركر، انقرة ١٩٥٩.
٢٥٧- الفارابى: شرائط اليقين د. ماجد فخرى: المنطق عند الفارابى، تحقيق وتقديم وتعليق، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧ وأيضاً مباهات تركر، أنقرة ١٩٥٩.
٢٥٨- الفارابى: جوامع الشعر، تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٣٩١هـ- ١٩٧١م.
٢٥٩- الفارابى: كتاب فى المنطق (الخطابة) تحقيق وتعليق د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.
٢٦٠- الفارابى: كتاب الألفاظ المستعملة فى المنطق. حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدى، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة شيكاغو، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.
٢٦١- الفارابى: كتاب الحروف، محسن مهدى، بيروت ١٩٧٠.
٢٦٢- الفارابى: المنطق (ثلاثة أجزاء) عند الفارابى تحقيق وتقديم وتعليق، تحقيق رفيق العجم ويشمل:
جـ١ أ- نص التوطئة.
ب- الفصول الخمسة.
ج- إيساغوجى.
د- كتاب المقولات.
هـ- كتاب العبارة.
جـ٢ أ- كتاب القياس.
ب- كتاب القياس الصغير على طريقة المتكلمين.
ج- كتاب التحليل.

د- كتاب الأمكنة المغلطة.
جـ٣ كتاب الجدل. دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.
٢٦٣- الفارابى: أ- فلسفة أفلاطون وأجزاؤها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها.
ب- الفارابى: تلخيص نواميس أفلاطون. وكلاهما فى "أفلاطون فى الإسلام" نصوص حققها وعلق عليها عبدالرحمن بدوى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢.
٢٦٤- الفارابى: فلسفة أرسطوطاليس (أجزاء فلسفته، ومراتب أجزائها، والموضع الذى منه ابتدأ وإليه انتهى)، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدى، مجلة الشعر، بيروت ١٩٦١.
٢٦٥- الفارابى: إحصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه د. عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٩ ط٢ الانجلومصرية ١٩٦٨.
٢٦٦- الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات ط١ عمان ١٩٨٧.
٢٦٧- الفارابى: رسالة فى العلم الإلهى (منسوبة إليه). أفلوطين عند العرب، حققه وقدم له فى عبد الرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٦.
٢٦٨- الفارابى: فصول منتزعة، حققه وقدم له وعلق عليه د. فوزى مترى نجار، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.
٢٦٩- الفارابى: كتاب الواحد والوحدة حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدى، توبقال، الدار البيضاء ١٩٨٩.
٢٧٠- الفارابى (المجموع): ط١ الخانجى، القاهرة ١٣٢٥هـ- ١٩٠٧م ويشمل:
أ- الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس.
ب- الابانة عن غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعية.
جـ- معانى العقل.
د- ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلاسفة.
هـ- عيون المسائل.
و- النكت فيما يصح وما لا يصح فى أحكام النجوم.
ز- المسائل الفلسفية والأجوبة عليها.
ح- فصوص الحكم مع شرحه "فصوص الكلم" للسيد محمد بدر الدين الحلبى.
٢٧١- رسائل الفارابى: حيدر أباد الدكن، وتشمل:
أ- الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس.
ب- فيما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة.

جـ- تحقيق غرض أرسطو فى كتاب ما بعد الطبيعية.

د- مقالة فى معانى العقل.

هـ- تجريد رسالة الدعاوى القلبية.

و- شرح رسالة زينون الكبير اليونانى.

ز- تحصيل السعادة.

ح- عيون المسائل.

ط- رسالة فى إثبات المفارقات.

ى- فصوص الحكم.

ك- المسائل الفلسفية والأجوبة عليها (المسائل المتفرقة).

ل- النكت فيما يصح وما لا يصح فى أحكام النجوم.

م- التنبيه على السعادة.

ن- التعليقات.

ق- السياسة المدنية. (الرسائل أ / ب / جـ / د / ح / ك / ل) مطبوعة أيضاً فى المجموع.

٢٧٢- الفارابى: مقالة فى الجهة التى يصح عليها القول فى أحكام النجوم.

٢٧٣- الفارابى: مقتطفات من كتاب إحصاء الايقاع.

٢٧٤- الفارابى: كلام أبى نصر الفارابى فى تفسير كتاب المدخل، تحقيق وتقديم د. عمار الطالبى، د. عثمان أمين (إشراف وتصدير): نصوص فلسفية مهداة إلى د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

٢٧٥- الفارابى: الموسيقى الكبير، تحقيق وشرح غطاس عبدالملك خشبة، مراجعة وتصدير محمود أحمد الحفنى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٧.

٢٧٦- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، صبيح، القاهرة (د.ت).

٢٧٧- الفارابى: رسالة فى السياسة. تولى نشرها الأب لويس شيخواليسوعى: مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة عرب مسلمين ونصارى، دار العرب ط ٣ القاهرة ١٩٨٥.

٢٧٨- الفارابى: كتاب الملة ونصوص أخرى حققها وقدم لها وعلق عليها محسن مهدى أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة شيكاغو، دار المشرق، بيروت ١٩٦٨.

٢٧٩- الفارابى: أ- رسالة فى الملة الفاضلة.

٢٨٠- رسالة فى الرد على جالينوس فيما ناقض فيه أرسطوطاليس لأعضاء الإنسان.

٢٨١- الفارابى: رسالة فى الرد على يحيى النحوى فى الرد على أرسطوطاليس فى رسائل فلسفية للكندى

والفارابى وابن باجه وابن عدى (حققها وقدم لها) عبد الرحمن بدوى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠.
٢٨٢- الفارسى (كمال الدين أبو الحسن): أساس القواعد فى أصول الفوائد، تحقيق مصطفى موالدى، معهد المخطوطات العربية، القاهرة ١٩٩٤.
٢٨٣- الفارسي: كتاب تنقيح المناظر لذوى الأبصار والبصائر جـ١ تحقيق وتقديم مصطفى حجازى، مراجعة محمود مختار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
٢٨٤- فلوطرخس: الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة المنسوب إلى فلوطرخس، ترجمة قسطا بن لوقا، راجعها على أصولها اليونانية، وشرحها وحققها وقدم لها عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٨٠.
٢٨٥- فيثاغورس: الوصية الذهبية، لويس شيخو، مقالات فلسفية.
٢٨٦- فيلون (البيزنطى): الحيل الروحانية ومخانيقا الماء.
٢٨٧- القرشى (الداعى إدريس عماد الدين): كتاب زهر المعانى، تقديم وتحقيق د. مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
٢٨٨- القزوينى (زكريا بن محمد بن محمود): عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، دار القاموس الحديث، بيروت (د.ت).
٢٨٩- قسطا بن لوقا: رسالة فى الفرق بين الروح والنفس، لويس شيخو: مقالات فلسفية.
٢٩٠- قصاب باش زاده (بيوك زاده): المثل العقلية الأفلاطونية، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم بيروت.
٢٩١- القليوبى الشافعي (شهاب الدين أحمد بن أحمد سلاقة): تذكرة (على هامش مختصر تذكرة الإمام السويدى فى الطب)، مكتبة القاهرة، القاهرة (د.ت). وله طبعة أخرى فى مكتبة القاهرة، القاهرة (د.ت).
٢٩٢- القوهى (ابن سهل): أ- مسألة هندسية.
ب- كتاب صنعة الاصطرلاب بالبرهان، د. رشدى راشد: علم الهندسة والمناظر فى القرن الرابع الهجرى (ابن سهل، القوهى، ابن هيثم) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦.
٢٩٣- الكاتب (الحسن بن أحمد بن على): كتاب كمال أدب الغناء، تحقيق غطاس عبدالملك خشبة، مراجعة د. محمود أحمد الحفنى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥.
٢٩٤- الكاتبى: الرسالة الشمسية مع شرح الرازى (قطب الدين بن محمد) "تحرير القواعد المنطقية مع حاشية الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد)" "حاشية على تحري القواعد المنطقية"، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ط٢ ١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م.

٢٩٥- الكاشانى (جمشيد غياث الدين): مفتاح الحساب، تحقيق وشرح أحمد سعيد الدمرداش، محمد حمدى الحفنى الشيخ، مراجعة عبدالحميد لطفى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة (د.ت).
٢٩٦- الكرمانى (الداعى أحمد حميد الدين): راحة العقل تقديم وتحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت ١٩٦٧.
٢٩٧- الكرمانى: مجموعة رسائل، تقديم وتحقيق د. مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ١٩٨٢.
٢٩٨- الكندى: رسائل الكندى الفلسفية (جزءان) تحقيق ونشر محمد عبدالهادى أبو ريدة جـ١ الرسائل الفلسفية. جـ٢ الرسائل الطبيعية، دار الفكر العربى، القاهرة ١٣٧٢هـ- ١٩٥٣م.
٢٩٩- رسالة فى خبر صناعة التأليف، تحقيق يوسف شوقى، دار الكتب، القاهرة ١٩٦٩.
٣٠٠- أ- رسالة فى العقل.
ب- رسالة فى الحيل إلى دفع الأحزان فى رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى حققها وقدم لها د. عبدالرحمن بدوى، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠.
٣٠١- الكندى: السيوف وأجناسها. أخرجها قام عبدالرحمن زكى.
٣٠٢- الكندى: فيما يطرح على الحديد والسيوف فلا تنثلم ولا تكل.
٣٠٣- الكندى: فى عمل الساعات.
٣٠٤- الكندى: فيما نقله الكندى من ألفاظ سقراط. دراسة وتحقيق د. السيد محمد سيد، الزهراء، القاهرة١٩٩٥.
٣٠٥- الكندى: فى تحرير وقت يرجى فيه إجابة الدعاء والتضرع إلى الله تعالى من جهة التنجيم إلى سائل مسألة عن ذلك، تحقيق وتقديم د. محسن مهدى، عثمان أمين (إشراف وتصدير): نصوص فلسفية مهداه إلى د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.
٣٠٦- الكندى: كتاب الكندى إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، حققه وقدمه وعلق عليه د. أحمد فؤاد الأهوانى، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى وشركاه، لقاهرة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م.
٣٠٧- اللوكرى (أبو العباس فضل بن محمد اللوكرى): بيان الحق بضمان الصدق، العلم الإلهى. حققه وقدم له د. السيد إبراهيم ديباجى، طهران ١٣٧٣هـ ش، ١٤١٤هـ ق.
٣٠٨- محمد بن سعد بن داود (الرفنة): الرسالة الكافية فى: خمس رسائل اسماعيلية.
٣٠٩- المراكشى (ابن البناء): تلخيص أعمال الحساب، حققه وترجمه وعلق عليه محمد سويسى، منشورات الجامعة التونسية، تونس ١٩٦٩.
٣١٠- مسكويه (أبو على أحمد بن محمد): تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ملتزم الطبع

عبدالعليم صالح المحامي، القاهرة ١٣١٧هـ .
٣١١- مسكويه: الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٢.
٣١٢- مسكويه: في اللذات والآلام.
٣١٣- مسكويه: في النفس والعقل، تحقيق محمد اركون، مجلة الدراسات الشرقية المعهد الفرنسى، دمشق جـ١٧/ ١٩٦١-١٩٦٢.
٣١٤- مسكويه: الفوز الأصغر، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت) .
٣١٥- مسكويه: أ- مقالة في النفس والعقل.
٣١٦- من رسالة في اللذات والآلام، دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، عبد الرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١.
٣١٧- مسكويه: رسالة فى الخوف من الموت، لويس شيخو: مقالات فلسفية.
٣١٨- مسكويه: مقالة فى علاج الحزن، لويس شيخو: مقالات فلسفية.
٣١٩- المغربى (أحمد بن عوض): قطف الأزهار فى خصائص المعادن والأحجار ونتائج المعارف والأسرار، تحقيق بردين بدرى توفيق، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٩٠.
٣٢٠- المفيدورس: تفسير كتاب أرسطاطاليس فى الآثار العلوية نقل حنين بن إسحق وإصلاح إسحق بن حنين، د. عبدالرحمن بدوى: شروح على أرسطو مفقودة فى اليونانية ورسائل أخرى، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦.
٣٢١- المقرى العلوى (محمد بيب بن سيد أحمد): جمع المنافع فى الطب القديم، قدم له وحققه ولده فضيلة الشيخ محمد الأمين بن محمد بيب، دار الحاوى، الامارات العربية المتحدة١٩٩٧.
٣٢٢- المنذرى (عمر بن مسعود بن ساعد): كشف الأسرار المخفية فى علم الأجرام السماوية والرقوم الحرفية (ثلاثة مجلدات) وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
٣٢٣- مؤلف مجهول: كتاب الشجرة ذات الأكمام الحاوية لأصول الأنغام، تحقيق وشرح غطاس عبدالملك خشبة، إيزيس فتح الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٣.
٣٢٤- الموقى (فضل الله): آيات الصدقة فى الكشف عن مطالب الهبة سبقه جامع البدائع (الرسالة الثامنة عشرة)، محى الدين صبرى الكردى، القاهرة ١٣٣٥هـ .
٣٢٥- ميرداماد (محمد بن محمد يدعى والحسينى): تقويم الإيمان، وشرحه كشف الحقائق للسيد أحمد العلوى العاملى مع تعليقات الحكيم الإلهى الملاعلى النورى، حققه وقدم له على أوجبى، تهران ١٣٧٦هـ ش.

٣٢٦- ميرداماد: كتاب القبسات، باهتمام د. مهدى محقق، مع مقدمة باللغة الإنجليزية من ت. ايزوتسو، جامعة طهران، طهران ١٩٤٦. وأيضاً شرح القبسات للحكيم العلامة السيد أحمد العلوى العاملى، تحقيق حامد ناجى اصفهانى، تهران ١٣٧٦هـ .

٣٢٧- ميرداماد: نبراس الضياء وتسواء السواء فى شرح باب البداء وإثبات جدوى الدعاء مع تعليقات الحكيم الإلهى الملاعلى النورى، تصحيح وتحقيق حامد ناجى اصفهانى، مؤسسة انتشارات هجرت، طهران ١٣٧٣هـ .

٣٢٨- ناصر خسرو (أبو معين القباديانى المروزى): جامع الحكمتين، ترجمه وقدم له وعلق عليه د. إبراهيم الدسوقى شتا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٧٤.

٣٢٩- النعمان بن محمد (القاضى): الرسالة المذهبة فى "خمس رسائل اسماعيلية". تحقيق وتقديم عارف تامر.

٣٣٠- هرمس: كتاب معاذلة النفس (منحول)، عبدالرحمن بدوى: الأفلاطونية المحدثة لمحدثة عند العرب. أبرقلس: الخير المحصن، فى قدم العالم، فى المسائل لطبيعية، هرمس: معادلة النفس، أفلاطون: الروابيع. نصوص حققها وقدم لها، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٧.

٣٣١- الوداعى (الداعى الأجل على بن حنظلة المحفوظى): رسالة ضياء العلوم ومصباح العلوم فى "أربع كتب حقانية" تقديم وتحقيق د. مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٣٣٢- يامسيتوس: كتاب الصلاة، تحقيق وتقديم الأب جوميه، عثمان أمين (إشراف وتصدير): نصوص فلسفية مهداه إلى د. إبراهيم بيومى مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

٣٣٣- يحيى بن سعيد بن داود: الرسالة الكافية، خمس رسائل اسماعيلية.

٣٣٤- يحي بن عدى: تفسير المقالة الأولى من كتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطوطاليس الموسومة بألف الصغرى، د. عبدالرحمن بدوى: رسائل فلسفية للكندى والفارابى وابن باجه وابن عدى (حققها وقدم لها) ، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٠.

٣٣٥- يحيى بن عدى (أبو الحسن بن الهيثم): مقالة فى الأخلاق، عبدالرحمن بدوى: دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١.

٣٣٦- يحي بن عدى: مقالات، دراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، عمان ١٩٨٨. ويشمل:

١- مقالة فى غير المتناهى.

٢- مقالة تبين أن كل متصل إنما ينقسم إلى منفصل وغير ممكن أن ينقسم إلى ما لا ينقسم.

٣- مقالة فى أن العرض ليس هو جنسا للتسع المقولات العرضية.

٤- مقالة تبين وجود الأمور العامية والنحو الذى عليه تكون محمولة، والنحو الذى تخرج به من أن تكون محمولة.

٥- مقالة فى تزييف قول القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ.

٦- مناقضة فى أن الجسم جوهر وعرض.

٧- تعاليق عدة فى معانى كثيرة.

٨- قول فيه تفسير أشياء ذكرها عند ذكره فضل صناعة المنطق.

٩- رؤيا فى تعريف النفس.

١٠- مقالة فى تبين أن الشخص اسم مشترك.

١١- مقالة فى الكل والأجزاء.

١٢- تفسير المقالة الأولى من كتاب أرسطوطاليس.

١٣- كتاب فى الحاجة إلى معرفة ماهيات الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض، فى معرفة البرهان.

١٤- مقالة فى الموجودات.

١٥- القول فى أن كل متصل فإنما ينقسم إلى أشياء تنقسم دائماً بغير نهاية.

١٦- شرح بعض مقالات الاسكندر الافروديسى فى الفرق بين الجنس والمادة.

١٧- جواب عن كتاب أبى الجيش النحوى فى أن العدد غير متناه.

١٨- كتاب نقض حجج القائلين بأن الأفعال خلق الله واكتساب للعباد.

١٩- أجوبة بشر الهودى عن مسائله.

٢٠- كتاب فى إثبات طبيعة الممكن ونقضه حجج المخالفين لذلك.

٢١- مقالة فى القصد.

٢٢- مقالة فى استخراج تعدد المضمر من غير أن يسئل المضمر عن شئ.

٢٣- تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى.

٢٤- فى البحوث الثلاثة من غير المتناهى.

ثانياً: مصادر تاريخية قديمة

١- ابن أبى أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدى الخزرجى): عيون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق د. نزاررحنا، مكتبة الحياة، بيروت (د.ت).

٢- ابن جلجل (أبو داود سليمان بن حيان الاندلسى): طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد،

مؤسسة الرسالة، بيروت (د. ت).
٣- ابن خلدون (عبدالرحمن): المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (د.ت).
٤- ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبى بكر): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، حققه د. إحسان عباس (ثمانية مجلدات)، دار الثقافة، بيروت (د.ت).
٥- ابن عبدالرسول (القاضى عبدالنبى الأحمد فكرى): جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء (أربعة أجزاء)، مؤسسة الأعلمى، بيروت ط٢/١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م.
٦- ابن الفرضى (أبو الوليد عبدالله بن محمد بن يوسف الأزدى الحافظ): تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة ١٩٦٦.
٧- ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت (د.ت).
٨- أبو البقاء (أيوب بن موسى الحسينى الكفوى): الكليات، معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية (خمسة أجزاء)، طبعة ثانية منقحة د. عدنان درويش، محمد المصرى وزارة الثقافة والإرشاد القومى، دمشق ١٩٨١.
٩- إسحق بن حنين: تاريخ الأطباء والفلاسفة تحقيق فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، بيروت.
١٠- الأعسم (عبد الأمير): المصطلح الفلسفى عند العرب، دراسة الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩. ويضم:
أ- الحدود لجابر بن حيان.
ب- الحدود والرسوم للكندى.
جـ- الحدود الفلسفية للخوارزمى الكاتب.
د - الحدود لابن سينا.
هـ- الحدود للغزالى.
و- كتاب المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين لسيف الدين الآمدى.
١١- البغدادى (إسماعيل باشا): هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (جزءان)، المثنى، بغداد، استانبول ١٩٥١.
١٢- البيهقى (ظهير الدين): تتمة صوان الحكمة أو تاريخ حكماء الإسلام، عنى بنشره وتحقيقه، مطبوعات المجمع العلمى العربى، دمشق ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.
١٣- التهانوى (محمد على الفاروقى): كشاف اصطلاحات الفنون (أربعة أجزاء)، د. لطفى عبدالبديع، ترجم النصوص الفارسية د. عبدالنعيم محمد حسنين، راجعه أمين الخولى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٦٩.

١٤- الجرجانى (السيد الشريف على بن محمد بن على السيد الزين أبى الحسن الحسينى الحنفى): التعريفات، معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين. ويليها رسالة فى بيان اصطلاحات رئيس الصوفية سيدى محى الدين ابن العربى الواردة فى كتابه "الفتوحات المكية"، مصطفى البابى الحلبى وأولاده، القاهرة ١٣٥٠هـ- ١٩٣٨م.
١٥- حاجى خليفة (مصطفى بن عبدالله): كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون (أربعة أجزاء)، المثنى، بغداد استانبول ١٩٤١.
١٦- حنين بن إسحق: آداب الفلاسفة اختصره محمد بن على بن إبراهيم بن أحمد بن محمد الانصارى: حققه وقدم له وعلق عليه عبدالرحمن بدوى، معهد المخطوطات العربية، الكويت ١٩٨٥.
١٧- الخوارزمى (أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف): عنى بتصحيحه ونشره للمرة الأولى سنة ١٣٤٢هـ إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
١٨- الخوارزمى (جمال الدين أبو بكر): مفيد العلوم ومبيد الهجوم، مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٣٠هـ.
١٩- الزركلى (خير الدين): الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (أحد عشر جزءاً) ط٣، جميع الحقوق محفوظة للمؤلف (د.ت).
٢٠-الزوزنى: تاريخ الحكماء وهو مختصر الزوزنى المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين أبى الحسن على بن يوسف القفطى، تحقيق يوليوس ليبرت Julins Lippert، مكتبة المثنى، بغداد، مؤسسة الخانجى بمصر، ليبزج ١٩٠٣. طبعة أخرى: مكتبة المثنى، القاهرة (د.ت) .
٢١- السجستانى (أبو سليمان المنطقى): صوان الحكمة وثلاث رسائل، حققه وقدم له د. عبدالرحمن بدوى، طهران ١٩٧٤.
٢٢- سزكين (فؤاد): تاريخ التراث العربى (مجلدان)، نقله إلى العربية د. فهمى أبو الفضل، راجعه د. محمود فهمى حجازى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧١/١٩٧٨.
٢٣- السكاكى (أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر بن على): مفتاح العلوم ط١ مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر، القاهرة ١٣٥٦هـ- ١٩٣٧م.
٢٤- الشهرزورى (شمس الدين محمد بن محمود): نزهة الأرواح وروضة الأفراح "تواريخ الحكماء" راجعه وأشرف على تحقيقه وقدم له بدراسة مستفيضة د. محمد على أبو ريان، تصدير د. عمر عبدالعزيز، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م. وله

طبعة أخرى فى دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م.
٢٥- صاعد الاندلسى (القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد): طبقات الأمم، نشره ونيله بالحواشى وأردفه بالروايات والفهارس الأب لويس شيخو اليسوعى، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت ١٩١٢. وله طبعة أخرى بعنوان "التعريف بطبقات الأمم" تأليف قاضى صاعد اندلسى، مقدمة وتصحيح وتحقيق د.غلام حنا جحشيد ترلداولن مؤسسة انتشارات هجرة، تهران ١٣٧٦هـ.
٢٦- طاش كبرى زاده (أحمد بن مصطفى): مفتاح السعادة ومصباح السيادة فى موضوعات العلوم (ثلاثة أجزاء وكشاف)، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكرى، عبدالوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٦٨.
٢٧- عفيفى (أبو العلا)، محمود (زكى نجيب)، بدوى (عبدالرحمن)، القندى (محمد ثابت): مصطلحات الفلسفة باللغات الفرنسية والإنجليزية والعربية، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، القاهرة ١٩٦٤.
٢٨- القفطى (جمال الدين أبو الحسن على بن يوسف): أخبار العلماء بأخبار الحكماء. تحقيق احسان عباشس، صادر الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.
٢٩- الكتبى (محمد بن شاكر): فوات الوفيات والذين عليها (أربعة مجلدات) تحقيق إحسان عباس، صادر الثقافة، بيروت ١٩٧٣.
٣٠- كرم (يوسف)، وهبة (مراد)، شلالة (يوسف): المعجم الفلسفى، مكتبة يوليو، مطابع كوستا تسوماس وشركاه، القاهرة (د.ت).
٣١- المبشر بن فاتك (أبو الوفا): مختار الحكم ومحاسن الكلم، حققه وقدم له وعلق عليه عبدالرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط٢/١٩٨٠.
٣٢- المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية: مصطلحات الفلسفة وعلم الاجتماع، القاهرة ١٩٧١.
٣٣- مجمع اللغة العربية: مجموعة المصطلحات العلمية والفنية التى أقرها المجمع، المجلد الثانى، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م.
٣٤- مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة ١٤٠٣ هـ- ١٩٨٣م.
٣٥- وهبة (مراد): المعجم الفلسفى، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٨.

ثالثاً: مراجع تاريخية حديثة

١- بدوى (عبدالرحمن): التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية.

٢- العلوى (جمال الدين): مؤلفات ابن باجه (جزءان)، دار الثقافة، بيروت. دار النشر المغربية، الدار البيضاء ١٩٨٣.

٣- الجابرى (محمد عابد): ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

٤- قنواتى (جورج شحاتة): مؤلفات ابن رشد، تقديم د. محى الدين صابر، تصدير د. إبراهيم بيومى مدكور، مهرجان ابن رشد، الجزائر ١٩٧٨، القاهرة ١٩٧٨.

(هذه هى المصادر والمراجع التى تم استعمالها بالفعل فى هوامش الصفحات دون المراجع العامة للموضوع كقراءات عامة).

المحتويات

البـــاب الثالث
الحكمة العملية

الفصــل الأول
الأخـــــلاق

الفصل الثانى

الاجتماع والسياسة

الموضوع | الصفحة

الموضـــــوع	الصفحـــة

الموضـــــوع	الصفحـــة

الفصـــل الثالث

التاريـــــــخ

الموضـــــوع | الصفحـــة

الموضـــــوع	الصفحـــة

الموضـــــوع	الصفحـــة

* لنفس المؤلف *

أولاً: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان، المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الاسلامية للامام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للامام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانياً: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث النشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثاً: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثا عن العقل لأنسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعاً: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات) الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢ - ١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى).

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، مجد، بيروت ١٩٩٥.

١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المئوية الأولى (١٨٩٧ - ١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٣- حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

خامساً: مؤلفات بالفرنسية والانجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondements de la Compréhension, ilm usul al – Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966), Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the modern world, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop Cairo, 1995, Dar Keba', 2000.

هذا الكتاب

من النقل إلى الإبداع أول محاولة حديثة لاعادة بناء علوم الحكمة القديمة مبينا نشأتها وتطورها بمنهج تحليل المضمون رداً على شبه التبعية لليونان والنقل عنهم وعن الرومان غربا، وعن فارس والهند شرقا في ثلاثة مجلدات الأول **النقل**، الثانى **التحول**، الثالث **الإبداع**.

وهذا المجلد الثالث **الابداع** يعيد بناء الحمن بعد أكثر من ألف عام منذ نشأتها الأولى في علاقاتها بالثقافات القديمة طبقا لظروف العصر وثقافاته الجديدة وكأن الحكماء القدماء قد بُعثوا من جديد. فعلوم الحكمة ليست لحظة واحدة فى تاريخ متوقف بل متجددة بتجدد الزمان وتغير الثقافات.

وهذا الجزء الثالث **الحكمة العملية** يبدأ من الأخلاق الفردية ثم تحويلها إلى اخلاق اجتماعية، ثم الاجتماع وتحويله من المدينة الفاضلة إلى الدولة الوطنية، ثم التاريخ لأخلاق الشعوب القديمة إلى فلسفة معاصرة فى التاريخ.

أحمد غريب



